

SOBREVOANDO A FILOSOFIA DE DESCARTES: O SEU ITINERÁRIO FILOSÓFICO ¹

FLYING OVER THE PHILOSOPHY OF DESCARTES: HIS PHILOSOPHICAL ITINERARY

MARIA DE JESUS MARTINS DA FONSECA ¹

¹ Professora Adjunta aposentada da Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Viseu – Portugal.

(e-mail: mjesus@esev.ipv.pt)

Guia-me a só razão.
Não me deram mais guia.
Alumia-me em vão?
Só ela me alumia.

(...)

Como olhar, a razão
Deus me deu, para ver
Para além da visão —
Olhar de conhecer.

Se ver é enganar-me,
Pensar um descaminho,
Não sei. Deus os quis dar-me
Por verdade e caminho.

Fernando Pessoa, *Poesias*

¹ Este artigo resulta de uma comunicação oral apresentada pela primeira vez no Ciclo de Conferências “Quintas da Ciência”, subordinado ao tema “*Descartes e as suas razões*”, que decorreu na Biblioteca Municipal de Lisboa, Biblioteca-Museu República e Resistência, entre janeiro e junho de 2011. Esta conferência em particular realizou-se a 19 de maio de 2011.

Resumo

Este artigo mais não pretende, como o próprio título o indica, do que dar uma panorâmica global geral da filosofia de Descartes, no sentido de divulgar e tornar o seu pensamento, de forma simples e didática, acessível ao público em geral. Assim, inserindo o autor no seu tempo, traçam-se as linhas mestras desse pensamento no que respeita aos seus principais domínios – a epistemologia, decorrente da necessidade de uma nova fundamentação filosófica para a ciência moderna, e a metafísica, esta resultante, por sua vez, da necessidade de fundar uma nova metafísica, em consonância com essa nova visão do mundo que a ciência moderna construiu, respondendo à questão “Afim, o que é que existe? O que é que é?”, sobre a qual se sustentava e alicerçava todo esse novo conhecimento científico.

Palavras-chave: Descartes, ciência moderna, filosofia moderna, método, sistema metafísico.

Abstract

This article does not intend more, as its title indicates, than to give a general and global overview of the philosophy of Descartes, to disseminate and make his thinking, in a simple and didactic way, accessible to the general public. Thus, inserting the author in his time, we draw up the guidelines of that thought with regard to their main areas - epistemology, due to the need for a new philosophical foundation for modern science, and metaphysics, this resulting in turn, of the need to establish a new metaphysics, in line with this new vision of the world that modern science built, answering the question "So, what is there? What is it? ", on which he will hold all this new scientific knowledge.

Keywords: Descartes, modern science, modern philosophy, method, metaphysical system.

1 – Descartes e o seu tempo: Um contexto histórico muito peculiar

Não se pode compreender bem Descartes (1596 - 1650) se não se compreender a sua época, isto é, se não se contextualizar o filósofo e o seu pensamento no seu tempo.

Se toda a filosofia posterior se torna inteligível porque se situa e se posiciona relativamente a Descartes, a filosofia cartesiana, ela própria, com as profundas novidades que traz, arrisca-se a ser olhada apenas como mais um estranho modo de ver a realidade se não for perspectivada a partir das também profundas mudanças que ocorrem e que caracterizam a sua época. De facto, como perceber o que é e em que consiste a chamada “revolução cartesiana” e qual o seu alcance? E como perceber verdadeiramente o significado da expressão “primeiro filósofo moderno” aplicada a Descartes?

Se assim é, então que época é esta? Que é que a caracteriza como época distinta das anteriores? Quais são as grandes modificações que ocorrem e quais são as profundas novidades que essas transformações acarretam e implicam²?

Se tomarmos como marco de referência do início da época moderna a queda do Império Romano do Oriente, com a tomada de Constantinopla em 1453, então há acontecimentos e transformações que já estão em marcha, outros a começar. Um desses acontecimentos é o Renascimento. Sobretudo visível no domínio das Artes, o Renascimento, como o próprio nome indica, apresenta-se como um renascer relativamente à época medieval e um retorno às fontes da Antiguidade Clássica, com a consequente viragem do foco de interesse de “Deus como centro” para o “Homem como centro” do universo. Esta viragem, verdadeiro início de um movimento de secularização, vulgarmente designada por viragem antropológica, consubstancia-se no Humanismo. Um dos mais notáveis representantes do humanismo renascentista é Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). O seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem – Oratio de Hominis Dignitate* – texto ainda hoje pleno de atualidade, é um hino admirável ao homem, à sua liberdade e dignidade. O Homem, no conjunto da criação, é “o grande milagre” e o mais “admirável” de todos os seres, pois “nascemos na condição de sermos o que quisermos, (...) o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto” (Pico della Mirandola, 2001, 55)³. Por isso está nas nossas mãos

² Entre os fatores que habitualmente se costumam apresentar como característicos da modernidade e que também habitualmente se costumam considerar como explicativos das transformações que neste tempo ocorrem apenas nos referimos àqueles que têm um impacto mais direto e relevante na compreensão do pensamento cartesiano. Por isso não se estranhe não falarmos, por exemplo, da descoberta dos caracteres móveis e da imprensa, por Gutenberg (1400-1468), ou de Martinho Lutero (1483-1546) e da Reforma, ou ainda do movimento da Contra-Reforma, iniciado com o Concílio de Trento (1545-1549; 1551-1552; 1562-1563).

³ O *Discurso sobre a Dignidade do Homem* é, sem dúvida, um dos maiores e mais magníficos monumentos que já se construíram para a dignificação do homem. Canta-se e enaltece-se a suprema glória de ser homem, único ser que, porque desprovido de tudo, pode ser tudo o que quiser ser, escolhendo o seu destino pelo exercício da sua liberdade. Por isso é um texto fundamental para a compreensão desta época, porquanto é um precioso testemunho da fé nas capacidades do homem, na confiança e no poder do homem em fazer-se homem. Ouçamo-lo, quando metaforicamente põe na boca de Deus estas palavras: “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspeto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspeto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo

construirmo-nos, sermos o que escolhermos ser. O homem é artífice de si próprio e, sendo a mais desprovida de todas as criaturas, é aí que reside o seu valor e dignidade, pois, por ser de natureza indefinida, tem a possibilidade de ser tudo, podendo ser o que quiser, isto é, o que escolher ser. Perspetivado a partir do lugar central que o homem ocupa no universo e sendo o homem o ponto de referência de toda a realidade, o humanismo denota uma preocupação decisiva com a valorização do homem enquanto homem e com o que há de mais humano no homem.

Esta época caracteriza-se também pelo desenvolvimento de uma atitude de Naturalismo, privilegiando-se a Natureza e a sua observação, por contraposição ao tema predominante na época anterior - o sagrado e a divindade – e com o conseqüente desenvolvimento do experimentalismo e de uma nova atitude experimental e científica. Particular importância neste processo assumem os Descobrimientos,⁴ com o alargamento do mundo até então conhecido, o incremento da atividade comercial e o desenvolvimento das cidades.

Esta atitude naturalista e experimental constituirá a base sobre a qual se edificará a ciência moderna. Copérnico (1473-1543)⁵, Tycho Brahe (1546-1601)⁶, Giordano Bruno (1548-1600)⁷ e Kepler (1571-1630)⁸, entre outros, preparam o advento dessa nova ciência: a Terra não está no centro do Universo – heliocentrismo; o universo é infinito; os corpos celestes movem-se e têm órbitas elípticas. Exatamente o contrário do que afirmava a ciência medieval de base aristotélica: a Terra estava no centro do Universo; o Universo era finito e limitado; os planetas e todos os astros eram imóveis. E quando, com Galileu (1564-1642), se consuma a revolução científica moderna, a Terra não só se move, como é redonda e não plana como até aí se julgava. Neste sentido, quer os Descobrimientos, quer a nova ciência que se está a edificar, são acontecimentos históricos privilegiados, pelas incomensuráveis conseqüências que provocaram na

segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. (...) Não te fizemos celeste nem terreno, (...) a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses (...) escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.” (p. 51-53). Neste sentido, o homem é o único Deus, porque Deus de si próprio e para si próprio.

⁴ Sobre o papel dos Descobrimientos portugueses na criação da ciência moderna ver João Maria André (1991).

⁵ Copérnico, Nicolau (1984). *As Revoluções Dos Orbes Celestes*. Tradução de A. Dias Gomes e Gabriel Domingues. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

⁶ Brahe, Tycho (1573). *De nova Stella*; Brahe, Tycho (152). *Astronomiae instauratae Mechanica*.

⁷ Bruno, Giordano (1998). *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. (4ª ed.) Trad. Aura Montenegro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

⁸ Das várias obras de Kepler que foram publicadas no seu tempo, referimos apenas duas: Kepler, Johannes (1609). *Astronomia Nova*; Kepler, Johannes (1617-1621). *Epitome Astronomiae Copernicanae*. 7 vol.

mudança de mentalidade da época e na reviravolta que produziram no pensamento filosófico (Cf. André, 1987 e Koyré, 1984).

Todos estes fatores provocaram, pois, uma crise cultural generalizada e sem precedentes na imagem segura e estável, de tantos séculos, que o homem tinha do mundo, de si mesmo e do seu lugar no universo⁹.

Derrocada total da imagem que o homem se fazia do mundo, tal como até aí o conhecia: a Terra não é plana mas redonda, a Terra não está imóvel mas move-se, embora os nossos sentidos teimem em dizer o contrário. Estilhaça-se e desaba a anterior visão do mundo e do homem nele. Completo desmoronamento da cosmologia aristotélico-medieval, esboroamento da concepção cristã medieval do mundo.

Enfim, nada é como pensávamos.

Ruína da antiga concepção do mundo e da antiga ciência. Numa palavra, ruína da antiga filosofia.

Num mundo perdido, um homem perdido. Por isso, perdido o cosmos, o homem perdido volta-se naturalmente para si mesmo (giro antropológico da filosofia moderna) e é em si mesmo e por si mesmo que há de buscar a verdade.

Porque tudo é incerto, a dúvida instala-se e só ela é real. “Já nada é como soía”.¹⁰

Exemplos bem vivos deste estado de coisas e deste estado de espírito são Agrippa (1486-1535), Francisco Sanches (1550-1622) e Montaigne (1533-1592) que

⁹ Este, aliás, o primeiro rude golpe na imagem narcísica que o homem faz de si mesmo e do seu lugar no universo. Se a terra já não é o centro do universo, então o homem já não está, também, no centro, onde Deus o tinha colocado para "reinar" sobre o cosmos. Mas, enfim, o homem mantinha ainda o seu estatuto de criatura das criaturas. Todavia, mais tarde, também esta ilusão se irá desfazer. Assim, o segundo golpe vem com Darwin (1809-1882), que demonstrará que o homem também já não pode, ao menos, considerar-se como "rei das criaturas", animal privilegiado criado por Deus à sua imagem e semelhança para reinar sobre os animais, já que ele é o resultado de uma evolução das espécies. Não sendo já Senhor do Universo, não sendo mais Rei das Criaturas, restava-lhe poder considerar-se ainda Senhor de si mesmo. Outra ilusão que Freud (1856-1939) se encarregará de desmistificar. A última e derradeira machadada - verdadeiro golpe de misericórdia – é, pois, Freud quem a desfere. É que o homem já não tem mais nenhuma boia, mais nenhuma tábua de salvação a que possa ainda agarrar-se, já não pode sequer refugiar-se nesse último bastião que lhe restava – a consciência – encontrando-se à mercê do seu inconsciente.

¹⁰ O nosso genial poeta Luís de Camões (1524 – 1580) espelha bem este estado de coisas e a angustiada situação do homem nesse soneto tão conhecido "Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades".

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,

Muda-se o ser, muda-se a confiança;

Todo o mundo é composto de mudança,

Tomando sempre novas qualidades.

(...)

E, afora este mudar-se cada dia,

Outra mudança faz de mor espanto:

Que não se muda já como soía.

nas suas obras bem retratam e vivenciam esta situação. Embora numa atitude diferente dos anteriores, também Descartes espelha, afinal, a mesma angústia.¹¹

Torna-se necessária a construção de uma nova ciência que dê conta do mundo "tal como ele é".¹²

Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650) serão os grandes destruidores dos antigos dogmas e, ao mesmo tempo, os grandes reconstrutores; ambos empreendem a tarefa de construção do novo conhecimento e de uma nova imagem do mundo, sendo, por isso, considerados ambos cofundadores da ciência moderna.

E se, pelos vistos, até agora mais não fizemos senão enganarmo-nos, doravante não queremos mais enganar-nos. Por isso, o melhor é recomeçar tudo de novo, do zero e como se fosse a primeira vez, fazendo tábua rasa de tudo o que até agora pensávamos saber. E se até agora nos enganámos foi porque confiámos nos sentidos, porque guiámos os nossos passos por processos duvidosos. Há portanto que desconfiar dos sentidos, pois que, por si só, não são uma fonte fidedigna de conhecimento, e dar uma oportunidade à razão como órgão capaz de chegar a conhecimentos verdadeiros.

Ora, para que não mais consideremos como verdadeiro o que, na realidade, é falso, torna-se crucial a questão do método.

É do método que dependerá o sucesso ou fracasso da tarefa que empreendemos, é do método que dependerá a verdade ou falsidade do conhecimento, e, por isso, o método tem de permitir distinguir o verdadeiro do falso.

Dáí os muitos tratados de método que nesta altura se escrevem, dos quais vale a pena destacar o *Novum Organum* de F. Bacon¹³ (1561-1626) e o *Discurso do Método*

¹¹ Agrippa, *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium*, o português Francisco Sanches, *Quod nihil scitur* que, antes de Descartes, segue um percurso muito idêntico àquele que vai ser o percurso cartesiano, e que é tão mal conhecido e tão esquecido, e Montaigne, *Ensaio*. O primeiro proclama a incerteza e vanidade das ciências, o segundo afirma que nada se sabe, e Montaigne, com o seu radical ceticismo, conclui – o homem nada sabe porque o homem nada é.

René Descartes, *Discurso do Método. Para bem conduzir a sua razão e procurar a verdade nas ciências*. A atitude diversa de Descartes está bem patente no título, porquanto ele acredita que é possível ultrapassar a dúvida e a incerteza e chegar a conhecimentos verdadeiros. Para isso é preciso dispor de um método seguro e sólido que permita procurar e estabelecer esses conhecimentos verdadeiros.

¹² Das características e dos pressupostos desta nova ciência já demos conta em trabalhos anteriores, pelo que para eles remetemos. Cf. Maria de Jesus Fonseca, Em torno do conceito de ciência. *Millenium*, n.º 7, fevereiro 1996: 39-51. Disponível em <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium_1.htm>; Maria de Jesus Fonseca, Sobre o Conceito de Ciência, *Millenium*, n.º 6, março 1997 <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium_6.htm>.

¹³ Francis Bacon propõe-se a tarefa de reformar o conhecimento, começando por isso por uma crítica à filosofia anterior, grega e escolástica. Nessa crítica assume particular importância a teoria dos ídolos ou preconceitos (*Idola Tribus, Idola Fori, Idola Specus, Idola Theatri*), apontados como a principal causa dos erros que se cometem ao conhecer e como responsáveis pela falta de progresso científico. A fonte do progresso do conhecimento reside na utilização do raciocínio indutivo, não da forma como o entende Aristóteles, mas concebido agora como amplificante ou incompleto por Bacon, mais do que no raciocínio dedutivo silogístico, porque só a indução permite chegar a novos conhecimentos. Elabora também as *tabulæ* ou tábuas (presença, ausência,

de Descartes¹⁴. Note-se que estes tratados são, ao mesmo tempo, tratados de método e de lógica, contudo de uma nova lógica. Uma nova ciência exige uma nova lógica e uma nova metodologia, um *Novum Organum*. Mas é visível que a função da lógica continua a ser a mesma que Aristóteles lhe atribuiu: a de *Organum*, a de ser órgão ao serviço da constituição da ciência e, portanto, de ser propedêutica à ciência.

A nova ciência constitui-se, portanto, sobretudo graças à utilização de um novo método, de uma nova lógica metodológica. Pois bem, a construção de uma nova ciência exige não só um novo método e uma nova lógica, mas também uma nova filosofia. E tal como a nova ciência se constitui graças à aplicação de um método novo, então a nova

comparação) para observação metódica dos fenómenos e para se poder chegar ao conhecimento da verdadeira causa dos fenómenos. Conhecer os fenómenos, saber as suas causas, formular as leis que os regem, leis essas que são universais e necessárias (causalidade, determinismo, mecanicismo), permite ao homem dominar a natureza, ser o Senhor do mundo que habita. Não mais viver adaptando-se à natureza, em conformidade e sujeito às vicissitudes naturais, mas, pelo contrário, adaptar a natureza às necessidades do homem, dominando-a. Por isso, para Bacon, conhecer é poder, "*ipsa scientia potestas est*", "*tantum sumus, tantum possumus*", porque se conhecemos o funcionamento da natureza, temos a chave e o poder para nela intervir, sobretudo pela técnica ou pelas aplicações práticas que a ciência possibilita. Assim, conhecer o modo de funcionamento do mundo natural permite-nos prever a ocorrência dos fenómenos e, porque prevemos, podemos prover, isto é, podemos tomar antecipadamente as providências e medidas necessárias à resolução desses problema, por exemplo, precavendo-nos contra a ocorrência de catástrofes naturais. Este ideal está também claramente presente em Descartes quando explicitamente afirma que com a nova ciência "é possível chegar a conhecimentos muito úteis para a vida e que em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas se pode encontrar uma outra prática, que, conhecendo o poder e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam (...), as poderíamos utilizar (...) em tudo aquilo para que servem, tornando-nos assim como que senhores e possuidores da natureza". (Descartes, *Discurso do Método*, 73. O sublinhado é nosso.

¹⁴ René Descartes, *Discurso do Método*. Para bem conduzir a sua razão e procurar a verdade nas ciências. Curioso e sugestivo subtítulo o do *Discurso*, onde se subentende que tudo o que disseram as ciências até agora é falso. As ciências, até agora, afinal, não passaram de pseudo-ciências e não afirmaram mais nada senão pseudo-verdades. Numa palavra, até agora, afinal, não houve ciência! E porquê? Porque não procurámos bem a verdade, porque escolhemos o caminho errado nessa busca da verdade. O fracasso é, portanto, atribuído ao método. Igualmente, e logo a abrir a Primeira Parte do *Discurso*, o autor declara que a razão "é a cousa mais bem distribuída do mundo" e "é naturalmente igual em todos os homens" (p. 3). De facto, todos os homens a têm e em igual "quantidade". Não é pois a razão que fundamentalmente distingue os homens entre si, nem é ela a principal responsável pelo estado deplorável em que se encontra o conhecimento. Por isso, acrescenta Descartes, mais importante que ter uma boa razão é saber conduzi-la bem. Só poderemos chegar à verdade se bem conduzirmos a nossa razão. Mais, a verdade só será a mesma para todos, isto é, só será universal, se todos conduzirmos do mesmo modo a nossa razão, ou seja, se todos usarmos o mesmo método. Eis que a unidade do método é condição da unidade do conhecimento ou da unidade da ciência. O ideal cartesiano da fundação de uma ciência universal é possível sob esta condição; a universalidade da ciência possibilitada e fundada na universalidade do método. A importância capital do método fica, assim, bem demonstrada, desde logo, pelo próprio título da obra, já que se considera absolutamente necessário escrever e discorrer sobre o método. Acrescente-se, para melhor clarificação, que originalmente o *Discurso* aparece como prefácio escrito pelo autor a um conjunto de três ensaios de carácter científico intitulados Meteoros, Dióptrica e Geometria. Sendo assim, o *Discurso do Método* antecede e prepara a constituição da ciência. A lógica metodológica é propedêutica à construção do conhecimento científico.

filosofia terá de fazer o mesmo, isto se quer ser reconhecida como conhecimento verdadeiro e se pretende continuar a manter o seu estatuto de fundamento da ciência.

2 – A Agenda Cartesiana

Neste particular contexto o que se propõe Descartes? Recomeçar de novo, como se fosse a primeira vez, não confiando em nada do que até agora se construiu, e reconstruir tudo, do ponto zero, com muita cautela e sensatez. Porque não mais queremos tomar por verdadeiro o que, afinal, é falso.

O seu empreendimento é, pois, o de reconstruir todo o saber em novos e sólidos alicerces, porque sobre fundamentos minados, como é o caso daqueles em que até agora nos apoiámos, “cai por terra tudo o que está sobre eles edificado” (Descartes, 1976, 106). É pois um empreendimento gnoseológico, de construção de um conhecimento verdadeiro, mas a partir de novas bases, firmes, seguras, inabaláveis. Como ele próprio diz “todo o meu intuito era conquistar a certeza e rejeitar a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha” (Descartes, 1968, 34). Mas é um empreendimento gnoseológico novo e com problemas novos. Com efeito, porque à partida tudo é ganga, nada pode ser tido por certo e por verdadeiro, Descartes pela primeira vez coloca seriamente a questão da possibilidade do conhecimento.¹⁵ Não que ela não tivesse já sido colocada antes. Entre os gregos, os dogmáticos e os céticos enunciaram-na: É possível o conhecimento? Mas a resposta é, para uns, “Sim, claro que

¹⁵ De facto, a questão da possibilidade do conhecimento perpassa toda a filosofia moderna. Se Descartes é o primeiro a colocá-la, logo no século seguinte (sec. XVIII) Kant recolocará a questão nestes termos: “Que posso saber?” (Kant, 2009, 29-30), questão à qual responde a metafísica e que, ainda segundo o mesmo autor, é questão propedêutica a todas as outras questões, é a “primeira pergunta” a que toda a filosofia deve responder. O criticismo será pois a atitude tomada por Kant, consistindo na análise crítica da possibilidade, da origem e das fontes, do valor, da natureza ou essência e dos limites do conhecimento racional. Mas Kant afirma que é um facto que conhecemos, o conhecimento instituído pela nova ciência está aí a provar que conhecemos. Quanto à questão da possibilidade do conhecimento, responde, pois, que é possível o conhecimento, mas a questão transmuta-se nesta outra: Em que condições é possível conhecer? Quais são as condições de possibilidade do conhecimento? Por isso, criticando e ultrapassando os impasses do racionalismo e do empirismo, o Criticismo aparece como superação do dogmatismo (racionalista) e do ceticismo (empirista), concluindo-se que a razão tem poder para conhecer, mas que esse poder não é ilimitado. Daí a investigação a que procede na *Crítica da Razão Pura*, no sentido de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento pela razão. O intento de Kant é, nas suas próprias palavras no *Prefácio à 1ª edição* (1781) “um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; (...) Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*” (Kant, 1985, 5). E esclarecendo melhor, diz tratar-se de “uma crítica (...) da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência [a priori]*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites” (Kant, 1985, 5-6).

é possível conhecer!” (como se a pergunta fosse descabida) e, para os outros, é “Não, claro que não é possível conhecer!”, porque tudo é, no melhor dos casos, radical relativismo. Por isso, a questão não é seriamente colocada, porque afinal a resposta já está definida, ou melhor, ‘pré-definida’ à partida. Se são correntes opostas no que diz respeito à resposta pronta que dão à questão da possibilidade do conhecimento, são, de resto, ambas idênticas enquanto respostas dogmáticas, limitando-se a dizer “Sim” ou “Não”, sem sequer levantarem a questão do conhecimento de modo sério, como atrás dizíamos.

Por isso, só na época moderna, em que tudo é incerto e duvidoso, a questão é de novo colocada com honestidade e seriedade, a começar por Descartes. Por isso é que é necessário duvidar de tudo para ver se há algo que a dúvida não atinja.

Mas o empreendimento cartesiano não é apenas gnoseológico, é também metafísico. Se o conhecimento é conhecimento de alguma coisa, então é necessário assegurarmo-nos de que o mundo e as coisas existem, e nós entre elas, de que existe uma realidade e de que, porque existe, ela pode ser conhecida e, por isso, o conhecimento que dela tivermos não é mera fábula ou fantasmagoria, porque a esse conhecimento corresponde efetivamente uma realidade.

O itinerário está traçado: duvidar de tudo, não aceitar nada sem exame, não ter nada por verdadeiro sem que tenhamos a garantia de que o é. Este é incontestavelmente, para Descartes, o primeiro passo e por isso escolherá a dúvida por caminho ou método. Se, porventura, houver alguma coisa que a dúvida radical não consiga corroer, então pode ser que tenhamos encontrado a rocha firme, o ponto arquimédico de que andávamos à procura, sobre o qual se poderá edificar a construção do projeto arquitetado.

Descartes coloca-se assim numa nova atitude, relativamente ao passado filosófico. Não só é necessário colocar de novo os velhos problemas, como responder-lhes de outro modo, porquanto todas as respostas dadas até agora foram um fracasso, como o comprova a nova cosmologia. Por outro lado, não é possível avançar logo para o problema metafísico, aquele que verdadeiramente interessa a Descartes, “aplicar-se à verdadeira filosofia, de que a primeira parte é a metafísica.” (Descartes, 1978, 42) – e, através dele, a toda a época moderna – sem primeiro resolver um outro problema: o de como evitar o erro. Por isso a gnoseologia ou teoria do conhecimento antecede a metafísica e o problema do método é tão crucial, porque trata-se de saber, antes de mais nada, se podemos conhecer, e, se pudermos, como e que características tem de ter esse conhecimento para ser verdadeiro, para ter o valor de conhecimento verdadeiro.

Mas o projeto cartesiano é ainda mais ambicioso. É o sonho de fundação de uma ciência universal e una, instituída a partir de princípios claros e evidentes, logo verdadeiros, a partir dos quais se possam deduzir “todas as outras coisas” e “tudo o que

se é capaz de saber” (Descartes, 1978, 37 e 33). A possibilidade da universalidade do conhecimento e da unidade da ciência, dessa *mathesis universalis*, funda-a Descartes na universalidade do método que, se aplicado bem e por todos do mesmo modo, necessariamente levará a que todos cheguem às mesmas conclusões, isto é, a conhecimentos verdadeiros e universais; e se em todas as ciências se utilizar o mesmo método haverá unidade. Esta *mathesis universalis* pode ainda ser construída se edificada segundo um modelo matemático. Com efeito, a matemática sempre foi do seu agrado, por um lado, “por causa da certeza e da evidência das suas razões; (...) [e] admirava-me de que sendo os seus fundamentos tão firmes e sólidos, nada de mais elevado sobre eles se tivesse construído” (Descartes, 1968, 10) e, por outro lado, “essas longas cadeias de razões, inteiramente simples e fáceis, de que os géometras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, tinham-me sugerido que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento humano, se encadeiam da mesma maneira” (Descartes, 1968, 23).

Ora, essa ciência universal e una não só exige, na sua raiz, um método universal, como também exige fundações muito seguras, princípios inabaláveis, claros e evidentes, que cabe à filosofia instaurar. Atribuindo à filosofia a mesma tarefa da tradição, a de ser a ciência das primeiras causas ou primeiros princípios, trata-se agora, contudo, de fundar uma nova filosofia e de estabelecer novos primeiros princípios a partir dos quais se possam então deduzir todas as coisas. De facto, construir sobre os velhos alicerces e princípios não é uma opção e está fora de questão. A velha filosofia desabou, como dolorosamente se sabe. “Da filosofia (...), vendo que nela nada se encontra sobre que não se possa disputar, e que (...) não seja duvidoso, apesar de (...) cultivada há muitos séculos pelos mais excelentes espíritos (...); e que, considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma mesma matéria, sem que mais duma possa ser verdadeira, reputava quase tudo como falso (...). Depois, quanto às outras ciências, na medida em que derivam os seus princípios da filosofia, julgava que nada se pode ter construído de sólido sobre fundamentos tão pouco firmes.” (Descartes, 1968, 10-11). À nova filosofia cabe, portanto, encontrar esses novos fundamentos, esses novos princípios comuns nos quais assenta e se sustenta todo o edifício do conhecimento e dos quais se pode deduzir todo o conhecimento. Dirá por isso Descartes que “tendo notado que os seus princípios [da ciência] se deviam tirar todos da filosofia, pensei que, primeiro que tudo, devia procurar estabelecê-los nela” (Descartes, 1968, 26), isto é, na própria filosofia. Se for possível à nova filosofia estabelecer esses novos princípios, então eles serão os princípios comuns a todas as ciências. Assim, a imagem da unidade de todo o saber expressa-a Descartes na metáfora da árvore “toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física e os ramos (...) constituem todas as outras ciências

que, ao cabo, se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral” (Descartes, 1978, 42). Ora, sendo a metafísica a raiz, toda a ciência se alimenta da filosofia e aí vai buscar todos os seus fundamentos.

Se a nova filosofia conseguir ser bem sucedida na instauração desses novos alicerces ou desses novos princípios, então ela será não só ciência, como será também a ciência das ciências, porque é nela e nos seus princípios que se suportará toda a arquitetura do conhecimento, incluindo do conhecimento científico¹⁶.

Em simultâneo, este projeto deixa perceber que, contudo, algo mudou significativamente. Com efeito, toda a filosofia anterior se desmantelou, caindo como um baralho de cartas em castelo. Toda a concepção de mundo que ela propunha ficou irremediavelmente destruída, como a ciência do seu tempo bem se encarregou de demonstrar. Por isso, mais que construir uma nova filosofia, trata-se, desde logo e sobretudo de saber se a filosofia ainda é necessária, se ainda se justifica, se tem direito à vida e à existência, ou se a ciência por si só basta e podemos prescindir da filosofia. Este é, com efeito, um problema novo para a filosofia. Afinal o que é e para serve a filosofia se, até agora, ela só se enganou e dela nada se salvou? O nascimento da ciência moderna obriga a filosofia a auto-problematizar-se, a questionar-se a si mesma pela primeira vez. Assim, é desde esta altura e, doravante, daqui para o futuro, que a filosofia passa a ter necessidade de se legitimar face à ciência, de provar o seu direito à existência e de justificar o seu lugar na realidade cultural. Disso depende a sua sobrevivência. É pois desde esta altura que, pela primeira vez, se coloca o problema do estatuto de cientificidade da filosofia que, no mundo grego, nem sequer se punha dada a sua natural cientificidade. Face à nova ciência, cujos conhecimentos, esses sim considerados, de direito, científicos, a filosofia é obrigada a repensar-se: afinal, o que é a filosofia? É ciência? Se é ciência, que tipo de ciência é? Qual é o seu estatuto de cientificidade?

É precisamente isso que Descartes, como primeiro filósofo moderno, vai começar por fazer, querendo uma filosofia como ciência e como ciência das ciências¹⁷.

¹⁶ Neste aspeto, Descartes continua a encarar a filosofia à boa maneira aristotélica, como “a ciência teórica dos primeiros princípios e das primeiras causas” e como ciência primeira e fundante de todas as outras porque é por esses princípios “por eles e a partir deles que conhecemos as outras coisas.” (Aristóteles, 1951, 11).

¹⁷ A partir daqui, este problema manter-se-á como um problema constante em qualquer projeto filosófico. E, antes de fazer filosofia, torna-se primeiro necessário demonstrar que ainda há lugar para a filosofia e que ela ainda tem razão de ser. No Sec. XVIII, Kant também começará por perguntar pelas condições de possibilidade da metafísica como ciência, remetendo esta pergunta para outra questão propedêutica e mais radical que é a de saber as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento. No Sec. XIX, as coisas agudizam-se com o aparecimento do positivismo, que afirma que só há um e só um conhecimento verdadeiro, por isso o único credível e digno de confiança – a ciência. Qualquer outro conhecimento que não o científico é tão só um pseudo conhecimento. Para o positivismo, a filosofia, em consequência, não é uma ciência, não se justifica a sua existência, não apenas pela razão atrás enunciada, mas ainda porque o

3 – O Método: Uma questão propedêutica: A Dúvida Metódica

Já acima mostrámos como a dúvida constitui o primeiro passo do projeto cartesiano. De facto, quando a concepção que tínhamos de mundo se desvaneceu no ar e no nada, quando descobrimos que tudo aquilo em que acreditávamos e que tínhamos por muito certo, seguro e verdadeiro, afinal é falso, que nos resta fazer? Não só ficámos como náufragos à deriva no meio da tempestade e sem quaisquer pontos de referência, como, pior que isso, ficámos sem ter nada a que nos agarrar, sem nenhuma boia de salvação em que nos pudéssemos apoiar para ver se conseguíamos chegar a terra firme. Nestas circunstâncias, se nos queremos salvar, não nos resta outra coisa senão duvidar, duvidar de tudo, a ver se a dúvida nos permite encontrar um ponto de apoio, um primeiro porto de abrigo. É isto mesmo que Descartes pensa e faz, “tinha de deitar abaixo tudo, inteiramente, por uma vez na vida, e começar de novo, desde os primeiros fundamentos, se quisesse estabelecer algo de seguro e duradouro” (Descartes, 1976, 105). A dúvida converte-se, pois, em método da filosofia. Daí o seu nome: dúvida metódica. E se a intenção é descobrir uma primeira coisa ou verdade que não seja duvidosa, que resista a toda a força da dúvida – por isso a dúvida é provisória –, então a dúvida é o crivo pelo qual terão de passar todas as proposições que se apresentem com a pretensão de serem verdadeiras. Por isso, começa por submeter tudo à peneira da dúvida e resolve não aceitar nada, nem opiniões, ainda que as dos mais doutos, nem “as ciências dos livros” (Descartes, 1968, 15), nada do que lhe ensinaram na escola, nem qualquer outro conhecimento, sem primeiro os ter examinado a todos “a fim de conhecer o seu justo valor e de evitar ser enganado” (Descartes, 1968, 8). Quanto às opiniões, precisamos de nos libertar de todas as que antes aceitávamos como verdadeiras (Descartes, 1968, 18), provenham elas de onde provierem, seja de Aristóteles ou da Escolástica ou de qualquer outra Autoridade, pois “persuadi-me que nada de melhor poderia fazer que dispor-me a suspender a sua aceitação, a fim de as substituir por outras melhores, ou de as aceitar de novo, depois de as ajustar ao nível da razão.” (Descartes, 1968, 16). Numa palavra, Descartes decide-se “a não procurar mais outra ciência, a não ser a que pudesse descobrir em mim próprio, ou então no grande livro do mundo” (Descartes, 1968, 11-12).

A dúvida é, assim, o caminho que ele impõe a si mesmo como único caminho possível. A dúvida torna-se, pois, voluntária. Escolhe-se duvidar, toma-se a resolução de duvidar. A dúvida é um ato de vontade.

desenvolvimento das ciências no seu conjunto lhe roubou o seu espaço e a esvaziou de um objeto. Só é tolerável, quando muito, enquanto a ciência não estende a sua abordagem e o seu domínio à totalidade do real. De qualquer forma, a filosofia está moribunda e agoniza, anunciando-se a sua morte próxima. Chegados ao Sec. XX a situação não mudou e tornou-se ainda mais pungente. O esforço de Husserl é bem a prova disso ao querer demonstrar que a filosofia é uma ciência de rigor. Cf. Husserl, (1952). *A Filosofia como Ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida.

E porque é necessário separar escrupulosamente o trigo do joio, já que não queremos mais enganar-nos, aconselha-se o maior cuidado, a maior cautela e a maior prudência no trilhar deste caminho. Por isso, “como um homem que anda só e nas trevas, resolvi ir tão lentamente (...) que, embora não avançasse senão muito pouco, evitaria pelo menos cair” (Descartes, 1968, 20).

E como se tudo isto não bastasse, Descartes insiste em mostrar que há muitas razões para duvidar. Ao nível do *Discurso do Método* apresenta três razões de dúvida, a saber: “porque os nossos sentidos nos enganam algumas vezes, eu quis supor que nada há que seja tal como eles o fazem imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, até nos temas mais simples de geometria, e neles cometem paralogismos, rejeitei como falsas, visto estar sujeito a enganar-me como qualquer outro, todas as razões de que até então me servira nas demonstrações. “Finalmente, considerando que os pensamentos que temos quando acordados, nos podem ocorrer também quando dormimos, sem que neste caso nenhum seja verdadeiro, resolvi supor que tudo o que até então encontrara acolhimento no meu espírito, não era mais verdadeiro que as ilusões dos meus sonhos” (Descartes, 1968, 38-39)¹⁸.

Nas *Meditações Metafísicas*, já o dissemos antes, a ótica é diferente da do *Discurso*¹⁹. No *Discurso* o que está em causa é encontrar um conhecimento verdadeiro, fora de toda a dúvida. Assim, a perspetiva do *Discurso* é uma perspetiva meramente gnoseológica. Nas *Meditações* a ótica é metafísica, como o próprio título da obra expressa. Assim, a dúvida não pode aqui estar limitada à questão do conhecimento, ela tem de se alargar e estender à metafísica, isto é, ela tem de se propagar ao domínio da metafísica e pôr em causa a própria existência da realidade e de todas as coisas que julgamos reais e efetivamente existentes.

A primeira meditação abre logo com o sugestivo título “Das coisas que se podem pôr em dúvida”, e nela, para além de reiterar e aprofundar as razões de dúvida já expostas no *Discurso*, Descartes prolonga-as ao domínio da metafísica. Por isso, nas

¹⁸ Esta temática não é nova. E à época era muito conhecida e célebre a obra de Calderón de la Barca (1600-1681), *La vida es sueño*. A certa altura, Calderón põe na boca de Segismundo estas palavras:

“*Qué es la vida? Un frenesí.
Qué es la vida? Una ficción,
una sombra, una ilusión,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.*”

Já para Platão, na alegoria da caverna, o homem, vivia num mundo de sombras e de sonhos, acorrentado na caverna, e a influência desta conceção platónica é, aliás, bem visível na história de Segismundo, o personagem principal da obra de Calderón de la Barca, que vive encarcerado numa torre, qual caverna sombria.

¹⁹ A ordem do *Discurso* obedece à ordem do conhecimento - *Ordo cognoscendi*. A ordem das *Meditações* é a ordem do ser, das substâncias - *Ordo essendi*.

Meditações, não só modifica a formulação de uma das razões de dúvida apresentada no *Discurso*, como apresenta mais uma razão nova.

Modifica a razão de duvidar que atingia o conhecimento matemático, precisamente porque agora a perspectiva não é apenas gnoseológica, mas metafísica. Ao nível gnoseológico tem todo o sentido considerar que nos podemos enganar ao raciocinar, incluindo aqui os raciocínios pelos quais se estabelece o conhecimento matemático. Ao nível das *Meditações*, porque o que está em causa é saber se existe um mundo real e coisas reais fora de nós, não admira que a enunciação não possa ficar formulada apenas desta forma “talvez não concluamos erradamente se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina, e todas as outras ciências (...) são de facto duvidosas, mas que a Aritmética, a Geometria, e outras ciências desta natureza, que só tratam de coisas extremamente simples e gerais e não se preocupam em saber se elas existem ou não na natureza real, contêm algo certo e indubitável. Porque quer eu esteja acordado quer durma, dois e três somados são sempre cinco e o quadrado nunca tem mais de quatro lados” (Descartes, 1976, 110). As matemáticas, como ciências que tratam de um objeto ideal e formal e porque abstratas e gerais, não têm a ver com objetos reais e realmente existentes, pelo que agora, quando se trata de duvidar sobre as coisas reais e existentes, parece não ter sentido nem justificação manter esta razão de dúvida nestes termos.

Assim, como dizíamos, Descartes radicaliza essa formulação ao apresentar neste texto uma nova razão de dúvida: “está gravada no meu espírito uma velha crença, segundo a qual existe um Deus que pode tudo (...). Mas quem me garante que ele não procedeu de modo que não houvesse nem terra, nem céu, nem corpos extensos, nem figura, nem grandeza, e que, no entanto, tudo isto me parecesse existir tal como agora? E mais ainda, assim como concluo que os outros se enganam algumas vezes naquilo que pensam saber com absoluta perfeição, também eu me podia enganar todas as vezes que somasse dois e três ou contasse os lados de um quadrado” (Descartes, 1976, 111). “Vou supor, por consequência, não o Deus sumamente bom, fonte da verdade, mas um certo génio maligno ao mesmo tempo extremamente poderoso e astuto, que pusesse toda a sua indústria em me enganar.” (Descartes, 1976, 113).

Esta dúvida, imaginando a existência não de um Deus bom, mas de um génio maligno que aplicasse todas as suas forças e artimanhas em enganar-me, é que dá à dúvida o seu carácter absolutamente voluntário, absolutamente radical e excessivo, sendo por isso chamada de dúvida hiperbólica. Mas se há um génio maligno que me faz acreditar que as coisas existem, quando de facto e realmente não existem, de novo as matemáticas ficam afetadas e submetidas à dúvida, porquanto, então, quando raciocino matematicamente, esses raciocínios podem ser enganosos, porque essa é precisamente a função desse génio maligno, enganar-me, fazendo-me acreditar que são verdadeiros

raciocínios que efetivamente são falsos. Por isso, falávamos acima da modificação que sofre, do *Discurso* para as *Meditações*, a dúvida sobre o conhecimento matemático. Agora ela apresenta-se com um novo fundamento, um génio maligno que se compraz em enganar-me sempre e já não com o fundamento apresentado no *Discurso*, segundo o qual o conhecimento matemático pode ser falso porque eu me engano ao raciocinar. Agora, não é apenas porque eu me engano que as matemáticas estão em dúvida, elas estão em dúvida porque se supõe a existência de um certo génio maligno que tem prazer em enganar-me e me engana permanentemente.

Se a dúvida se institui, como vimos, como método e se se espera que o método me permita escapar ao estado de dúvida e encontrar algo verdadeiro e indubitável, então o método tem também de me permitir distinguir o verdadeiro do falso, estabelecendo um critério de verdade. Ora isso só se consegue se eu aplicar bem o método e conduzir por ordem os meus pensamentos, “porque, enfim, o método (...) ensina a seguir a verdadeira ordem, e a enumerar todas as circunstâncias do que se procura” (Descartes, 1968, 26). Essa verdadeira ordem, pela qual bem se conduz a razão ou o pensamento quando se duvida, e bem se aplica o método²⁰, exige que se proceda à enunciação das regras do método. Mas em vez das muitas regras que compõem as *Regras para a Direção do Espírito*²¹, obra publicada postumamente, no *Discurso*, uma das três obras publicadas em vida, essas regras são resumidas e abreviadas ao essencial e por isso são em número muito reduzido, porque “em vez desse grande número de preceitos que constituem a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, contando que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de os observar” (Descartes, 1968, 22). Quais são essas quatro regras ou preceitos essenciais e indispensáveis?

Enunciadas na 2ª Parte do *Discurso*, essas regras são assim formuladas:

1ª – Regra da Evidência – “nunca aceitar como verdadeira qualquer cousa, sem a conhecer evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; não incluir nos meus juízos nada que se não apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida.”

2ª – Regra da Análise ou Divisão – “dividir cada uma das dificuldades que tivesse de abordar no maior número possível de parcelas que fossem necessárias para melhor as resolver.”

²⁰ Por isso, logo na primeira página do *Discurso*, Descartes afirma que “não basta ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem”, já que espírito bom, por princípio, todos nós temos, porquanto ele “é a coisa mais bem distribuída do mundo” e esse espírito bom, a que também se chama “bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens” (p. 3).

²¹ As *Regras para a Direção do Espírito* é uma obra da sua juventude, que compõe em latim em 1928, mas que indica claramente que a questão do método já está presente. É uma obra que se julga incompleta e inacabada e que nunca publicou em vida, constituída por vinte e uma regras.

3ª – Regra da Síntese ou da Ordem ou da Dedução – “conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, gradualmente até ao conhecimento dos mais compostos” (Descartes, 1968, 22).

4ª – Regra da Enumeração – “fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais, que tivesse a certeza de nada omitir” (Descartes, 1968, 21-22).

Todas estas regras do método são claramente inspiradas e decalcadas da matemática. Aliás, a matemática sempre teve no pensamento cartesiano um lugar privilegiado e, de algum modo, escapou à crítica destruidora a que ele submete tudo o que diz respeito à tradição. Desde logo, porque o método cartesiano é, clara e confessadamente, de inspiração matemática, “porque, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem, e a enumerar exatamente todas as circunstâncias do que se procura, contém tudo o que confere certeza às regras da matemática.

Mas o que me satisfazia nesse método, era o ter a certeza de com ele usar em tudo da minha razão” (Descartes, 1968, 26). Vejam-se também as sugestivas sete primeiras linhas da página 10 do *Discurso do Método* “Agradavam-me sobretudo as matemáticas, por causa da certeza e da evidência das suas razões; mas não notara ainda a sua verdadeira utilidade, e, pensando que apenas serviam para as artes mecânicas, admirava-me de que, sendo os seus fundamentos tão firmes e sólidos, nada de mais elevado sobre eles se tivesse construído.” Por outro lado, como já se referiu, o ideal matemático da construção de todo o saber a partir de um número mínimo de princípios, também se encontra presente na racionalidade cartesiana (e constituirá, aliás, o ideal de todo o racionalismo posterior). Descartes quer construir um sistema total, que explique toda a realidade, a partir de um pequeno conjunto de princípios indubitáveis porque evidentes, de onde seja possível, por via dedutiva, instituir todo o conhecimento da realidade. É o ideal da construção de um sistema axiomático formal, total e absoluto, em que a partir de um mínimo de proposições racionais iniciais e fundamentais – os princípios ou fundamentos, em linguagem cartesiana e tradicional, axiomas, em linguagem atual – seja possível deduzir todo o conhecimento. Nas suas próprias palavras “essas longas cadeias de razões, inteiramente simples e fáceis, de que os géometras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, tinham-me sugerido que todas as cousas que podem cair sob o conhecimento do homem, se encadeiam da mesma maneira e que, contanto que simplesmente nos abstenhamos de aceitar como verdadeira nenhuma que o não seja, e que observemos sempre a ordem necessária para as deduzir umas das outras, nenhuma pode haver tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram” (Descartes, 1968, 23).

A primeira regra do método, a regra da evidência, também ela é retirada da matemática. Na citação anterior, não só está patente a regra da ordem, mas também a regra da evidência. De facto, em matemática, não só as longas cadeias de razões são evidentes, como também se deduz a partir de princípios aceites pela sua evidência e, por isso, considerados como indubitáveis e verdadeiros. Ora, etimologicamente, intuir é ver. Logo, a intuição funda uma evidência e só é evidente o que é intuído. O que é evidente porque é intuito, isto é, dado imediatamente, em presença²², é, também, necessariamente verdadeiro. Esta umbilical relação de implicação entre estes três conceitos, o de intuição, o de evidência e o de verdade, aparece, pois, claramente na regra da evidência, que igualmente funciona no método cartesiano como critério de verdade.

4 – Da Dúvida à Primeira Verdade do Sistema: Penso, logo Existo

Depois de tudo submeter à dúvida, há alguma coisa que reste? Enquanto duvidava, “logo de seguida, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu, que assim o pensava, necessariamente era alguma coisa. E notando que esta verdade – eu penso, logo existo [*je pense, donc je suis*], era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cétricos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar (...) para primeiro princípio da filosofia que procurava.

Depois, examinando atentamente que cousa eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo e que não havia qualquer mundo (...) mas que, apesar disso, não podia admitir que não existia; e que antes, pelo contrário, por isso mesmo que pensava, ao duvidar da verdade das outras cousas, tinha de admitir como muito evidente e muito certo que existia; ao passo que, bastava que tivesse deixado de pensar, para não ter já nenhuma razão para crer que existia (...); por isso compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é apenas o pensamento²³” (Descartes, 1968, 39-40). E

²² É o visto, claramente visto, do verso do Canto V de “Os Lusíadas” de Luís de Camões “Vi claramente visto o lume vivo”.

²³ Esta afirmação enuncia o dualismo cartesiano. Há a *res cogitans* e a *res extensa*. A natureza da primeira é o pensamento e a da segunda é a extensão. O homem, enquanto alma, pensamento ou razão é *res cogitans* e enquanto corpo é *res extensa*. Assim, o homem pertence simultaneamente às duas, é um composto ou uma mistura das duas substâncias. Mas como substâncias que são, são independentes e radicalmente distintas uma da outra, de tal modo que uma caracteriza-se pelo pensamento “compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é apenas o pensamento, que para existir não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo (...)” (Descartes, 1968, 40) e a outra pela extensão “por corpo compreendo tudo aquilo que pode ser circunscrito por uma figura, a que pode ser assinalado um lugar, e que ocupa um espaço” (Descartes, 1976, 121). E aqui radica o problema de saber como é que no homem as duas substâncias coexistem e, mais que isso, como é que elas interagem. Mas como já debatemos esta questão na última conferência deste mesmo Ciclo de Conferências “Quintas da Ciência, realizada neste mesmo local em 18 de março de 2011, para ela remetemos, dispensando-nos de a tratar aqui com mais detalhe. Cf. “O Olhar de um Neurocientista sobre Descartes: António Damásio e *O Erro de Descartes*” [a publicar].

continua “depois disso, considere duma maneira geral o que é indispensável a uma proposição para ser verdadeira e certa; porque, como acabava de encontrar uma com esses requisitos, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me garanta que digo a verdade, a não ser que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir, julguei que podia admitir como regra geral que é verdadeiro tudo aquilo que concebemos muito claramente e muito distintamente” (Descartes, 1968, 41).

Eis como o próprio processo de dúvida conduz a uma primeira afirmação: Duvido, penso, existo - “Dubito, ergo cogito, ergo sum”²⁴, porque duvidar é pensar e pensar é existir, existir como pensamento. O meu pensamento existe, só ele existe, eis o que afirma a primeira proposição encontrada a partir da dúvida.

Face a esta primeira certeza ou verdade, Descartes não hesita em poder considerá-la como o “primeiro princípio da filosofia que procurava”, como o fundamento seguro no qual pode assentar e alicerçar todo o resto da construção que possa erigir. Mas, antes disso, analisa este primeiro conhecimento inabalável, questionando-se: O “que é indispensável a uma proposição para ser verdadeira e certa”? O que faz com que este conhecimento seja verdadeiro? Qual é o critério segundo o qual julgo da verdade ou da falsidade de um conhecimento? Pois o que torna verdadeira esta afirmação é que ela se me apresenta “muito claramente e muito distintamente”. Ora, tudo o que se apresenta ao espírito “tão clara e distintamente” não oferece dúvidas, como refere a primeira regra do método. Aos olhos de Descartes, está portanto confirmado que o critério de verdade é a evidência, ou seja, por outras palavras, tudo o que se apresenta de forma muito clara e distinta. Assim, o que é claro e distinto é o que é evidente, porque se apresenta a si mesmo, isto é, está em presença, está presente diretamente, imediatamente, em pessoa. Por isso, esta primeira verdade é verdadeira, certa e indubitável, porque de forma direta e imediata se põe em presença do espírito. Uma verdade concebida desta forma, como presença imediata e direta, é uma intuição. Não há discursividade, não há mediação – nada ou ninguém a apresenta, ela apresenta-se diretamente e impõe-se imediatamente ao espírito. A forma privilegiada da intuição é pois a visão, o que se vê direta e imediatamente, o que se vê claramente visto, porque está em presença do espírito ou da razão. O modo privilegiado do conhecimento é, portanto, a intuição, a intuição racional. O que se dá ao espírito de forma imediata e direta, sem quaisquer intermediários, mas em presença. Aliás, é este caráter de presença e de imediatez que direta e visivelmente salta aos olhos, ou entra pelos olhos dentro, na ou pela forma como Descartes apresenta esta primeira verdade: “**logo ... notei**”²⁵ (cf.

²⁴ Esta enunciação é muito próxima da formulação augustiniana “*Si fallor, sum*” – “Se me engano, existo”. Cf. S.¹⁰ Agostinho, *De civitate Dei – A Cidade de Deus*.

²⁵ “**logo (...)** notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu, que assim o pensava, **necessariamente** era alguma cousa.” Sublinhado nosso. ‘Logo’ não é aqui uma conjunção, por

Descartes, 1968, 39-40). E é esta forma de presença direta e imediata, de visão direta do objeto percebido e visto, que dá à primeira verdade o caráter de necessidade, de uma verdade necessária.

Nos *Princípios da Filosofia*, embora mais resumidamente, a primeira verdade é apresentada de forma em tudo muito semelhante à do *Discurso do Método*. Aparece no artigo 7, sob o título *O resultado positivo da dúvida: O Lógico. A minha existência*, e com um subtítulo que a resume *Que não poderemos duvidar sem existir, e que isso é o primeiro conhecimento que se pode adquirir* e é formulada tal como no *Discurso*: “Eu penso, logo existo”²⁶ (Descartes, 1978, 57-58).

Também nas *Meditações* a primeira verdade se enuncia de forma similar: eu sou, eu existo, “ego sum res cogitans”. Duvidando, percebo que sou, que existo. Sou o quê? Uma coisa que pensa; uma substância pensante. Apenas o acento parece ter mudado, ter-se deslocado do “penso” para o “sou” ou “existo”, o qual passa para o primeiro plano, como aliás convém numa obra cujo problema ou questão central é a questão metafísica. E ainda que haja um génio maligno, *ego sum res cogitans*. Nas suas palavras, “não me persuadi eu que não havia absolutamente nada no mundo, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuns espíritos, nenhuns corpos. Não me persuadi também de que eu próprio não existia? Pelo contrário, eu existia com certeza se me persuadi de alguma coisa. Mas há um enganador (...) sumamente poderoso, sumamente astuto, que me engana sempre com a sua indústria. No entanto, não há dúvida de que também existo, se me engana; que me engane quanto possa, não conseguirá nunca que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa.” Assim, continua Descartes “deve concluir-se que esta proposição *Eu sou, eu existo*, sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira” (Descartes, 1976, 118-119). Esta primeira verdade é tão certa e verdadeira que até resiste à hipótese de que exista um génio maligno, tão enganador, manhoso, astucioso, quanto todo poderoso, cujo único desígnio é enganar-me. Ainda assim, se impõe a realidade do pensamento que, duvidando, está a afirmar a sua própria existência. Como esclarece Descartes, “descubro aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: Isto é certo. Mas por quanto tempo? Enquanto penso, sempre que penso” (Descartes, 1970, 41).²⁷

consequente não é uma conclusão de um raciocínio, mas sim um advérbio de tempo e tão só a expressão equivalente a dizer “imediatamente notei”, “instantaneamente constatei”, “no mesmo instante percebi” ou “percebi logo”.

²⁶ “*Eu penso, logo existo* [é] verdadeira, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem” (Descartes, 1968, 57-58).

²⁷ “je trouve ici que la pensée est un attribut qui m’ appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j’ existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir autant de temps que je pense.” (p. 41). A tradução é nossa, a partir da tradução francesa: Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1970. Neste passo preferimos seguir não a tradução portuguesa, para a qual habitualmente remetemos, mas sim a francesa, porque a consideramos mais incisiva.

A primeira verdade, “penso, logo existo”, como aparentemente a sua própria formulação sugere, pareça embora uma conclusão a que se chegou, através de uma mediação, e em resultado de um raciocínio de tipo dedutivo, é de facto uma intuição. Também não poderia ser de outro modo: Como se poderia deduzir alguma coisa a partir de uma primeira verdade que, precisamente por ser a primeira – e até este momento a única – não tem atrás de si outras afirmações das quais pudesse ser deduzida e a partir das quais pudesse ser fundada? O ‘cogito’, ou melhor, a existência do ‘cogito’ é pois uma verdade que se apresenta como autoposição e como autofundação, uma verdade que se põe a si mesma e que se funda a si mesma. Como aceitá-la a não ser como uma evidência? Porque nada a demonstra ou comprova ou verifica, como pode pois ser aceite a não ser por intuição? Esta primeira verdade, ela sim, pode fundar outras verdades; a partir dela, outras verdades poderão ser deduzidas. Mas ela própria não pode ser fundada noutra coisa, só pode fundar-se a si própria.

A dúvida foi o caminho que permitiu sair da própria dúvida e encontrar uma primeira verdade, segura, certa, indubitável, inabalável. Mas evidentemente que Descartes quer, a partir deste primeiro fundamento, sólido e seguríssimo, construir inferencialmente não só todo o edifício do conhecimento, mas sobretudo todo o edifício metafísico. Vejamos como.

5 – Da Primeira à Segunda Verdade do Sistema: Deus Existe

Sou uma coisa que pensa (*sum res cogitans*), é tudo o que sei até agora. Não sei se há mais alguma coisa, se há outros eus pensantes, se há corpos, se há objetos, se há mundo... Apenas sei que, porque eu penso, eu existo. A primeira verdade do sistema enuncia uma afirmação na primeira pessoa do singular. Por isso se caracteriza muitas vezes esta primeira proposição como sendo uma posição de solipsismo, uma ‘egologia’. Estou só, fechado e encarcerado dentro de mim mesmo, enclausurado no meu “mundo de pensamento”, preso e acorrentado dentro desta única certeza que é a minha existência como pensamento. Disso mesmo tem Descartes clara consciência e por isso dirá “que não estou só no mundo” (Descartes, 1976, 148), quando provar que existe mais alguma coisa para além do pensamento.

Ora, que percurso seguirá Descartes para sair de si e assegurar outras existências? Se só sei que penso, penso alguma coisa, tenho pensamentos, ideias. *Cogito cogitatum*. O único caminho possível é vasculhar os meus pensamentos, analisar o conteúdo do “eu penso”. Que *cogitationes* tenho? Penso o quê?²⁸

²⁸ Nesta análise vamos centrar-nos privilegiadamente no *Discurso do Método*, por ser a fonte cartesiana onde, de forma mais sintética e mais simples, é exposto o percurso do ‘Eu’ a ‘Deus’ e as provas da existência de Deus.

“Depois, tendo refletido que (...) o meu ser não era inteiramente perfeito, pois claramente via que o conhecer é uma maior perfeição que o duvidar, lembrei-me de procurar donde me teria vindo o pensamento de alguma coisa de mais perfeito do que eu era; e conheci com evidência que deveria ter vindo de alguma natureza que fosse efetivamente mais perfeita” (Descartes, 1968, 41).

De onde me veem estas ideias? Qual a origem destas ideias que encontro em mim? Ora, responde Descartes, “destas ideias parece-me que umas são inatas, outras adventícias, outras feitas por mim próprio” (Descartes, 1976, 141). Ideias inatas são aquelas que encontro já em mim; Adventícias, aquelas que suponho virem de algo que não eu, do mundo e das coisas materiais e que se me oferecem pelos sentidos, mas que se referem a coisas que ainda não sei se existem. “Não me era difícil saber de onde me teriam vindo os pensamentos que tinha de muitas outras cousas exteriores a mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de muitas outras, porque (...) podia admitir que, caso fossem verdadeiras, dependiam da minha natureza, do que ela tem de perfeito; e no caso de serem falsos era de mim ainda que dependeriam, vindos do nada, isto é, do que de imperfeito existe na minha natureza” (Descartes, 1968, 42); Fictícias são aquelas que eu próprio crio, invento e produzo pela minha imaginação. Mas, por enquanto, todas elas são ideias e não sei, portanto, se se referem a alguma coisa que não eu, a alguma coisa realmente existente e verdadeiramente existente fora de mim.

Assim, o trânsito do *cogito* para Deus, isto é, a passagem da primeira à segunda verdade do sistema, faz-se pela análise do *cogitatum*.

Para instituir a segunda verdade, Descartes parte da ideia de perfeito que encontro ou tenho em mim para provar a existência de Deus. Mas agora é necessário apresentar provas da existência de Deus, demonstrar a sua existência, pois é óbvio que não é possível ficar apenas na ideia de ‘perfeito’, tratando-se antes de comprovar que a essa ideia corresponde uma existência real. Por isso a ideia de ‘perfeito’ é apenas o ponto de partida para a demonstração da existência de Deus, mas exige-se que se faça essa comprovação, caso contrário nada mais existe a não ser o ‘eu’ do ‘eu penso, eu existo’.

Descartes apresenta três provas da existência de Deus, todas elas assentando e partindo da ideia de ‘perfeito’ ou de ‘perfeição’ que encontro em mim, no meu pensamento.

“Mas o mesmo não acontecia já com a ideia dum ser mais perfeito do que o meu; porque, tê-la formado do nada, era manifestamente impossível; e porque não repugna menos admitir que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que admitir que do nada alguma cousa proceda, não podia também aceitar que tivesse sido criada por mim próprio. De maneira que restava apenas admitir que tivesse sido posta em mim por um ser cuja natureza fosse verdadeiramente mais

perfeita que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições que eu poderia idealizar, isto é, que fosse Deus, para tudo dizer numa palavra” (Descartes, 1968, 42).

No texto das *Meditações* apresenta-a desta forma “Resta-me apenas examinar como recebi de Deus esta ideia. Porque não a tirei dos sentidos, nem ela chegou nunca a mim contra a minha expectativa, como costuma acontecer com as ideias das coisas sensíveis (...); nem também a inventei, porque de nenhum modo posso tirar-lhe nada ou acrescentar-lhe nada. Assim, só resta que ela me seja inata (...).

E certamente não é de admirar que Deus, criando-me, tenha posto em mim esta ideia, para que fosse como a marca do artista impressa na sua obra. Além de tudo, não é necessário que esta marca seja outra coisa diversa da própria obra, mas só de que Deus me criou se conclui que é muito crível que me tenha feito, de certa maneira, à sua imagem e semelhança”. (Descartes, 1976, 162-163).

Esta é a primeira prova da existência de Deus e, em síntese, a partir da ideia de perfeito que existe em mim, conclui-se que Deus é causa dessa ideia de perfeito que tenho em mim. Logo Deus existe.²⁹

“A isso acrescentei que, visto conhecer algumas perfeições que não possuía, não era o único ser que existia (...), mas que necessariamente devia existir algum outro mais perfeito, do qual dependesse e de quem tivesse recebido tudo o que possuía” (Descartes, 1968, 43).

Esta segunda prova da existência de Deus, continuando na senda da demonstração anterior, acrescenta que Deus não é apenas a causa da ideia de perfeito que existe em mim, mas Deus é também causa de mim.

Como refere Descartes nas *Meditações* (1976, 151-152) “pelo nome de Deus compreendo uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, onnipotente, e pela qual foram criados quer eu mesmo, quer tudo o resto que existe, se é que alguma coisa existe.” Acrescenta que “a ideia que dele [de Deus] tenho” é “a maximamente verdadeira e maximamente clara e distinta entre todas as que estão em mim” de tal forma que “contém mais realidade objetiva do que todas as outras, nenhuma é em si mais verdadeira (...). Esta ideia de um ente sumamente perfeito e infinito é, insisto, maximamente verdadeira (...). Esta ideia é também maximamente clara e distinta, porque tudo o que concebo clara e distintamente que é real e verdadeiro (...) está contido nela³⁰” (153-154).

²⁹ Tenho em mim a ideia de perfeito; Ora, eu não sou perfeito; Logo, só um ser perfeito pode ter colocado essa ideia em mim, logo Deus é causa dessa ideia de perfeito que existe em mim. Esta prova assenta pois no princípio da causalidade. Mas se até agora só uma coisa é certa e evidente – penso, logo existo - como se fundamenta este recurso ao princípio da causalidade, já que a ideia de causalidade não foi ainda aceite como evidente? Este é o problema daquilo que habitualmente se designa por círculo cartesiano a que se faz referência mais detalhada na nota seguinte.

³⁰ Esta é a questão do chamado *círculo cartesiano*. Em que consiste o círculo cartesiano? Como se verifica, Deus é a garantia última da evidência, ou seja, do critério de verdade de qualquer ideia

De facto, eu, como ser imperfeito, não só não posso ter sido a origem da ideia de perfeito em mim, mas também, pela mesma razão, não posso ser causa de mim ou criador de mim mesmo. Aliás, tendo em mim a ideia de perfeito, se eu me tivesse criado a mim mesmo, ter-me-ia criado com todas as perfeições. Logo, só Deus é, como ser perfeito, não apenas causa da ideia de perfeito que existe em mim, mas também causa de mim, da minha existência. Logo, Deus existe.³¹

Depois, “(...) voltando a examinar a ideia dum ser perfeito, notava que a existência está contida nessa ideia, do mesmo modo (...) que na dum triângulo está compreendido serem os seus três ângulos iguais a dois retos, ou na esfera serem todos os seus pontos equidistantes do centro; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo como qualquer demonstração de geometria, que Deus, que é esse ser perfeito, é ou existe” (Descartes, 1968, 45).

Esta terceira prova da existência de Deus, partindo também da ideia de perfeito, assenta, desta vez, na análise dessa ideia de perfeição. O que é uma coisa perfeita? Bom, é uma coisa que tem todos os atributos positivos e nenhum negativo. Por isso Deus é “infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente, em suma [tem] todas as perfeições que [atribuímos] a Deus” (Descartes, 1968, 43). Numa palavra, uma coisa perfeita é uma coisa a que nada falta. Logo não lhe pode faltar a existência, a propriedade da existência ou o atributo de existência é-lhe absolutamente intrínseco e necessário, caso contrário faltar-lhe-ia alguma coisa e já não era perfeita. Logo, Deus, sendo perfeito, necessariamente existe.

de de qualquer conhecimento que se apresente em mim como evidente. Ora a evidência racional do *cogito* só agora, com a existência de Deus, de um Deus, porque perfeito, bom e verdadeiro, de um Deus que não me engana, fica efetivamente garantida. Deus, segunda verdade, a garantir a evidência da primeira verdade do sistema. Ou seja, a veracidade divina a garantir, portanto, a verdade da primeira verdade, a veracidade divina a assegurar a evidência do *cogito* e a aceitação do *cogito* como primeira verdade ou primeiro conhecimento verdadeiro, bem como, aliás, de todas as outras ideias claras e distintas, logo evidentes, que tenho em mim, como a ideia de perfeito e a ideia de extensão, a partir das quais se demonstrará, respetivamente, quer a existência de Deus (segunda verdade), quer a existência do mundo (terceira e última verdade do sistema cartesiano). Revel expressa-o nestes termos “Quando se pensa que é sobre a prova ‘pela ideia de perfeito’ que ele assenta todo o seu sistema, não pode deixar de assinalar-se a sua fragilidade (...): porque é apoiando-nos no critério da evidência e das ideias claras e distintas que passamos do *cogito* à demonstração da existência de Deus, para depois nos apoiarmos na veracidade divina para nela encontrar a garantia de verdade das ideias claras e distintas. Esta dificuldade é aquilo a que vulgarmente se chama o ‘círculo cartesiano’.” Jean François Revel, *História da Filosofia Ocidental II. A Filosofia no Tempo da Ciência (secs. XV, XVI e XVII)*, Lisboa, Moraes Editores, 1972, 144. (Col. Manuais Universitários).

³¹ Estas duas primeiras provas assentam no princípio da causalidade. Mas esta ideia de causalidade não foi ainda aceite como evidente; por enquanto, só uma proposição foi considerada evidente e verdadeira, *penso, existo*. Assim, como podemos partir da causalidade para demonstrar a existência de Deus? Como se pode legitimamente aceitar a causalidade e partir dela para urdir a prova da existência de Deus, se a ideia de causalidade não foi ainda garantida como verdadeira e evidente? Esta é pois outra forma de falarmos do círculo cartesiano e de mostrarmos a fragilidade e a vulnerabilidade que bem se manifesta neste elo (fraco) do sistema, ao fazer-se a passagem do *cogito* para Deus.

Nas *Meditações* encontramos uma formulação lapidar desta prova: não há “nenhuma outra coisa, a cuja essência pertença a existência, exceto unicamente Deus” (1976, 191), esclarecendo que “não sou livre de pensar Deus sem a existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suma perfeição)” (1976, 189).

Nos *Princípios da Filosofia* (1978, 66-67) repete-a de forma muito clara no título do artigo 14 “*pode-se demonstrar que há um Deus, apenas porque a necessidade de ser ou de existir está compreendida em a noção que temos dele*” e explicita-a nestes termos “quando [o pensamento] passa em revista as diversas noções que estão em si e encontra a noção de um ser onisciente, todo-poderoso e extremamente perfeito, ajuíza facilmente através do que apreende em tal ideia, que Deus, que é esse Ser todo perfeito, é ou existe” ou, seja, quando o pensamento “se apercebe de que a existência necessária e eterna está compreendida na ideia de um Ser todo perfeito, deve concluir que um tal Ser, todo perfeito, é ou existe”. Dito de outro modo, a ideia de um ser absolutamente perfeito implica necessariamente a sua existência, caso contrário esse ser não seria perfeito visto estar privado de existência; Isto é, a existência pertence à essência de Deus e não pode dela ser separada. (cf. Descartes, 1976, 191).

Esta prova, chamada de prova ontológica ou argumento ontológico, foi pela primeira vez enunciada e apresentada por Santo Anselmo (1033/1034-1109). Descartes retoma-a e esta é a principal e mais importante das provas da existência de Deus que o filósofo apresenta.

A prova, na sua aparência convincente e evidente, pois que a uma coisa perfeita nada pode faltar, incluindo-se, assim, a existência nos seus atributos absolutamente necessários, de facto não prova a existência de Deus. Uma coisa é o conceito ou a ideia de perfeito, a cuja essência pertence um conjunto de outras ideias, incluindo a ideia de existência, ideias essas pelas quais o conceito de *perfeito* é definido e predicado, outra coisa radicalmente diferente é a existência real, a existência de facto. Assim, efetivamente, este argumento não prova a existência de Deus, porquanto se salta do plano lógico (do pensamento) para o plano ontológico (da existência real). Kant (1724-1804) será o primeiro a desmontar esta “prova”.³² Mas o mesmo Kant concluirá:

³² Cf. Kant (1985). *Crítica da Razão Pura*, pp. 412-418. No capítulo II do Livro Segundo da Dialética Transcendental, intitulado “A antinomia da razão pura”, esta é a quarta antinomia da razão. Aqui se demonstra que é possível provar uma proposição – tese – e simultaneamente a sua contrária – antítese. Nesta quarta antinomia a tese e a antítese são, respetivamente “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”; “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa”. De facto, se provamos duas teses contrárias e incompatíveis, em que ficamos? Num impasse, na impossibilidade de racionalmente escolhermos e aceitarmos uma ou outra. Mais à frente, no Capítulo III “O ideal da razão pura”, a Quarta Secção é inteiramente dedicada a esta prova, intitulando-se “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus” (pp. 500-507). Para uma visão global e para um conhecimento mais aprofundado cf. pp. 495-531.

se não se pode provar a existência de Deus, também não se pode provar a sua não existência.

Deixámos intencionalmente a resposta ao problema do génio maligno para último lugar. Sim, porque convém não esquecer que, nas *Meditações*, Descartes radicalizara a dúvida, levando-a tão longe quanto possível, hiperbolizando-a com a hipótese de um Deus enganador ou de um génio maligno, cujo único propósito era o de me enganar, armadilhando tudo à minha volta de forma a que me fizesse crer que era verdadeiro o que realmente era falso. Por isso, resta ainda mostrar como é que Descartes se descarta desta hipótese, desvencilhando-se dela de uma vez por todas. De facto, a hipótese do génio maligno ou do Deus enganador³³ correspondeu apenas a uma necessidade, a de a dúvida não se limitar ao plano do conhecimento, mas de atacar e corroer também o plano do ser. Por isso, é, de algum modo, uma dúvida pensada, fabricada, mas realmente não sentida, antes imaginada, e neste sentido artificial. É isto mesmo que Descartes reconhece, por exemplo, quando afirma: “E, seguramente, nunca tenho ocasião de crer que existe nenhum Deus enganador (...), a razão de duvidar que depende apenas desta conjectura é muito fraca e, por assim dizer, metafísica. Porém, para a suprimir, devo examinar primeiro (...) se existe Deus e, no caso de existir, se pode ser enganador. Porque ignorando isto, não me parece que possa ficar nunca absolutamente certo de qualquer coisa” (1976, 138-139).

Mas como é que Descartes sai, afinal, desta teia intrincada em que se meteu e se desfaz desta dúvida e a exclui, rejeitando-a?

Pois bem, provada a existência de um ser perfeito, isto é de Deus, este Deus é, como vimos, “eterno, omnisciente, todo-poderoso, origem de toda a bondade e de toda a verdade, criador de todas as coisas” (Descartes, 1978, 72-73) “sumamente inteligente, onnipotente” (Descartes, 1976, 151-152) “e que, finalmente, tem em si tudo aquilo em que podemos reconhecer alguma perfeição infinita, ou que não está limitado por nenhuma imperfeição” (Descartes, 1978, 73). Em síntese, Deus, porque é sumamente e infinitamente perfeito, não tendo absolutamente nenhuma imperfeição, é necessariamente bom e verdadeiro, porque, caso contrário, não seria perfeito. Assim, Deus, precisamente porque absolutamente perfeito, é bom e veraz, logo não é nem pode ser enganador. Fica assim colocada de lado a hipótese do génio maligno e excluída a hipótese de Deus ser enganador.

³³ Esta razão de dúvida também aparece exposta nos *Princípios da Filosofia*. Depois de invocar a razão porque podemos duvidar “das demonstrações matemáticas” (p. 55), nestes termos: “temos ouvido dizer que Deus, que nos criou, pode fazer tudo o que lhe agrada, e não sabemos ainda se nos quis fazer de tal maneira que sejamos sempre enganados, até em relação às coisas que melhor supomos conhecer. Visto que ele permitiu que nos tenhamos enganado algumas vezes (...) por que não poderia permitir que nos enganássemos sempre?” (Descartes, 1978, 56).

“E toda a força do argumento reside em que conheço que é impossível que eu exista com a natureza que possuo, quer dizer, tendo em mim a ideia de Deus, se Deus não existisse de facto, quero dizer, aquele mesmo Deus cuja ideia está em mim, isto é, que tem todas as perfeições (...) e que não está submetido absolutamente a nenhuma privação. Por onde é bastante claro que ele não pode ser enganador, visto que é manifesto pela luz natural que toda a fraude e engano dependem de alguma privação” (Descartes, 1976, 163-164)³⁴.

³⁴ Descartes levanta aqui o problema do erro, que, contudo, não cabe tratar no âmbito e muito menos no corpo deste trabalho. Todavia, não queremos deixar a questão em aberto e sem qualquer resposta. Por isso aqui fica uma breve explicação. Se Deus não é a fonte do erro, como sugere Descartes na citação, porque nele não há maldade, mas só bondade e perfeição, então como se explica que erremos e nos enganemos? Sim, porque é um facto que erramos! Descartes formula uma “Teoria do Erro” no capítulo VI, Artigos 29 a 47 dos *Princípios da Filosofia* (pp. 79-91). Nas *Meditações Metafísicas*, na 4ª Meditação, toda ela dedicada à distinção “Do verdadeiro e do falso”, também se lhe refere.

De facto, Deus não só não pode ser a causa do erro, porque como perfeito não é enganador, como também não é nem pode ser responsável pelos erros que cometemos. Descartes atesta-o claramente ao dizer “enquanto não sou o próprio ente supremo e me falta um grande número de coisas, não é de admirar muito que me engane. E, assim, reconheço com certeza que o erro (...) não é nada (...) que dependa de Deus” (Descartes, 1976, 167), bem como ao afirmar que os nossos erros “não podem ser imputados a Deus” (Descartes, 1978, 83). O erro não depende de Deus, portanto, mas de mim, apenas de mim, precisamente porque sou finito e imperfeito e por isso me engano. É que eu tenho uma capacidade, a razão, luz natural ou entendimento, a única capaz de distinguir o verdadeiro do falso, faculdade esta que contudo é limitada, mas também sou dotado da faculdade volitiva ou vontade e esta não é limitada mas infinita. Posso “uma vontade, ou um livre-arbítrio amplo e perfeito, porque verifico que não está limitado por nenhuma fronteira” (Descartes, 1976, 170), mas quanto à “faculdade do entendimento, sei imediatamente que é em mim muito pequena e muito limitada” (Descartes, 1976, 171).

A razão conhece e distingue o verdadeiro do falso. A vontade ou livre-arbítrio é a faculdade infinita da liberdade, de me autodeterminar, de escolher, de querer, isto é, de afirmar ou negar, de dizer sim ou dizer não, de assentir ou não, e é independente da razão. “Com efeito, o livre-arbítrio consiste apenas em que podemos fazer ou não fazer uma coisa (isto é, afirmar ou negar, seguir ou evitar), ou melhor, apenas em que para afirmar ou negar, seguir ou evitar, aquilo que o entendimento nos propõe, nos comportamos de modo a não sermos determinados a isso por nenhuma força exterior” (Descartes, 1976, 172).

Assim, há uma clara separação, uma distância e um abismo entre a razão e a vontade, porque são faculdades independentes uma da outra e porque uma é limitada e a outra tem poderes infinitos e ilimitados. “Que a vontade tem mais extensão que o entendimento e que daí resultam os nossos erros” (Descartes, 1978, 83). Ora a vontade, precisamente porque é absolutamente livre, infinita e independente da razão, pode dar o seu assentimento ao que bem entender, sem atender ao que o entendimento lhe dita. Assim, “os meus erros (só eles provam que há em mim uma certa imperfeição), noto que dependem de duas causas simultaneamente concorrentes, a saber, da faculdade de conhecer que possuo e da faculdade de eleger ou do livre-arbítrio, isto é, do entendimento e simultaneamente da vontade (Descartes, 1976, 170).

E se a razão conhece, é, contudo, necessário que, quando se enuncia esse conhecimento, porque ele é formulado num juízo, seja a vontade a afirmar ou negar essa formulação, a dar ou a não dar o seu assentimento, a aceitar ou a não aceitar o juízo formulado. O erro é, pois, devido à precipitação da vontade, que, não seguindo a razão, decide afirmar ou negar, independentemente do que a razão lhe dita. Para que não houvesse erro, a vontade teria de se submeter sempre à razão, teria de obedecer-lhe e estar disposta a segui-la sempre, dando o seu assentimento apenas àquilo que a razão conhece muito clara e distintamente e negando aquilo que a razão considera obscuro e confuso. “Então de onde nascem os meus erros? Apenas e unicamente de que, como a vontade tem um campo mais lato que o entendimento, não a contendo dentro dos mesmos limites, mas

6 – Da Segunda à Terceira Verdade do Sistema: O Mundo Existe

Na ótica cartesiana, estando provada a existência de Deus, ser sumamente perfeito, sumamente bom, onnipotente, omnisciente..., facilmente se comprova a existência do mundo, isto é das coisas, dos corpos, de nós próprios como homens, isto é, não apenas como seres pensantes (isso, a primeira verdade já o instituiu), mas também como seres que têm um corpo...

O caminho cartesiano que, a partir da segunda verdade do sistema – Deus Existe – prossegue para a existência do mundo e de tudo quanto existe, é recapitulado pelo nosso autor nestes termos:

Conhecemos “primeiro, que existimos, enquanto a nossa natureza é pensar; e que há um Deus de que dependemos. Após termos investigado os seus atributos, poderemos investigar a verdade de todas as outras coisas, por isso que ele é a causa. Além das noções que nos é dado ter de Deus e do nosso pensamento, encontraremos também em nós (...) a ideia de uma natureza corporal ou extensa, que pode ser movida, dividida, etc.” (Descartes, 1978, 121-122).

A partir da primeira verdade – a existência do pensamento, *cogito, sum* – a única que não precisa de ser provada, como já vimos, pois que se apreende imediatamente, impondo-se a si mesma direta e intuitivamente ao espírito no próprio ato de duvidar e enquanto duvidamos, obrigando-nos a aceitar a sua presença no próprio processo de dúvida³⁵ – não há outro modo rigoroso de avançarmos, seja na ordem do conhecimento, seja na ordem do ser, e de estabelecermos outros conhecimentos e outras existências, senão através da análise do conteúdo do nosso pensamento, do *cogitatum*. Por isso Descartes parte da análise da ideia de Deus que tenho no meu espírito para fundar uma segunda verdade – *Deus existe*. Mas, sendo uma mera ideia que está no meu pensamento, é preciso provar que a essa ideia corresponde uma existência objetiva, efetiva, factual, real, isto é, que a essa ideia corresponde um objeto, uma “coisa” independente de mim e realmente existente fora de mim. Por isso mesmo Descartes é obrigado a provar a existência de Deus, a apresentar provas de que a esta ideia que

também a estendo às coisas que não compreendo” (Descartes, 1976, 173). “Ora, quando não concebo bastante clara e distintamente o que é verdadeiro, é claro que se me abstenho de dar o meu juízo sobre uma coisa procedo corretamente e não me engano. Mas, se a afirmo ou nego, então utilizo (...) o meu livre-arbítrio; e se me inclino para o lado falso, engano-me totalmente (...) mas não estarei isento de culpa porque é manifesto pela luz natural que o conhecimento do entendimento deve preceder sempre a determinação da vontade” (175). Assim, não há erro quando “o entendimento conheça tudo o que é bem e que a vontade esteja sempre disposta a segui-lo” (1978, 23) “porque aquele que possui a vontade firme e confiante de usar sempre a razão (...) é verdadeiramente sábio, tanto quanto a sua natureza permite que o seja” (Descartes, 1978, 22-23).

³⁵ Por outro lado, como primeira verdade, não pode ser fundamentada noutra qualquer que lhe fosse anterior (por isso é a primeira na ordem da fundamentação) e, conseqüentemente, não pode ser deduzida porque não há nenhuma outra antes dela da qual pudesse ser deduzida, logo também não pode ser provada porque não há nada a que se possa recorrer para a justificar ou confirmar, para a comprovar ou demonstrar.

tenho em mim corresponde um ser realmente existente, independentemente de mim, que realmente existe na realidade. Caso contrário, estaria meramente a dizer “eu penso Deus”, “eu penso que Deus existe”, isto é, estaria no mero mundo das ideias e do pensamento, do *cogitatum*, que fora precisamente o seu ponto de partida, e não teria avançado nada nem estabelecido nenhuma outra existência. E seria o mesmo que dizer “eu penso uma sereia”, já que não é por eu pensar numa sereia que faço que ela exista. O que equivale a dizer que não é por eu pensar o que quer que seja, que necessariamente essa coisa existe, porque pensar, posso pensar o que quiser, mas daí não se segue que o objeto do meu pensamento exista... a não ser como ideia. Até porque penso muitas coisas às quais não corresponde nenhuma existência real, como é o caso quando penso numa sereia ou num Minotauro.

Por isso, a partir da instituição da primeira verdade, Descartes, se quer construir uma filosofia nova, certa, segura, inabalável, absolutamente rigorosa, não tem outra alternativa senão, primeiro: partir do *cogitatum* e, segundo: fazer prova da existência dessa coisa que é pensada.

Foi assim, da primeira para a segunda verdade, isto é, do *cogito* para *Deus*, terá de ser assim também de *Deus* para o *Mundo*, no trânsito da segunda para a terceira verdade.

Se foi precisamente este o percurso que Descartes seguiu até agora, será exatamente esse mesmo percurso que vai continuar a seguir. Já sei que existe o meu pensamento, já sei que, comprovadamente, existe Deus. Mas, para além da existência do meu pensamento e da existência de Deus, preciso também de estabelecer que o mundo existe, para que possa legitimamente haver uma ciência do mundo.

Ora, entre o meu *cogitatum* encontro também “a ideia de uma natureza corporal ou extensa, que pode ser movida, dividida, etc...”³⁶ (Descartes, 1978, 122). “E, na verdade, antes de inquirir se tais coisas [materiais] existem fora de mim, devo considerar as ideias delas, na medida em que estão no meu pensamento (...). Assim, a quantidade (...), ou seja, a extensão, (...) segundo o comprimento e largura e a profundidade. (...)”; mas também as “grandezas, figuras, situações e movimentos” (Descartes, 1976, 182). E assim “resta examinar se as coisas materiais existem” (Descartes, 1976, 198).

“Ora, não sendo Deus enganador, é absolutamente manifesto que ele não introduz em mim estas ideias [de corpo ou de natureza corpórea] (...) mas, pelo contrário, (...) elas são emitidas pelas coisas corpóreas; não vejo por que se possa

³⁶ “Embora cada atributo seja suficiente para fazer conhecer a substância há, no entanto, um em cada uma, que constitui a sua natureza e a sua essência e de que todos os outros dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. (...) Também possuímos “a ideia clara e distinta de uma substância criada que pensa e que é independente, isto é de Deus” (1978, 97-98)

compreender que ele não é enganador, se estas ideias fossem emitidas por outras que não as coisas corpóreas. *E, portanto, as coisas corpóreas existem*³⁷, (Descartes, 1976, 209).

A veracidade divina fundamenta a existência do mundo material. Restaura-se assim a existência do mundo, suspensa pela dúvida, recorrendo a Deus. “[a razão] garante-nos que todas as nossas ideias ou noções devem ter algum fundamento verdadeiro; porque não seria possível que Deus, que é inteiramente perfeito e verídico, as tivesse posto em nós sem isso” (Descartes, 1968, 49).

Assim sendo, existindo Eu, Deus e o Mundo – a *res cogitans*, a *res infinita* e a *res extensa* – está assegurado não só o empreendimento filosófico, como também o empreendimento científico³⁸, porque há uma razão ou um entendimento que podem conhecer, há um mundo que pode ser conhecido e, sobretudo, há a garantia suprema da veracidade desse conhecimento claro e distinto que a razão institui acerca do mundo porque Deus existe³⁹.

Para Descartes, não é só a ciência que está fundada. Está também concretizado o seu sonhado projeto de fundação de uma ciência universal e una, expresso na imagem da árvore. De facto, o sonho de construir todo o conhecimento a partir de um pequeno número de princípios indubitáveis, firmes e sólidos, está realizado. A filosofia estabeleceu esses primeiros princípios: *Cogito*, Deus, Mundo. Deles pode agora ser deduzido todo o conhecimento, em conformidade com a ambição cartesiana. A Filosofia é bem a raiz da árvore e fundamenta todo o saber. A universalidade e a unidade de todo o conhecimento – a *mathesis universalis* – está assim garantida, graças a este pequeno número de princípios a partir dos quais todo o edifício do saber pode ser construído dedutivamente, seguindo o exemplar modelo da matemática.

Uma boa síntese é apresentada de forma modelar pelo próprio Descartes, referindo-se, em jeito de balanço final, ao seu projetado empreendimento e comparando-o com a sua efetiva materialização:

“(…) gostaria de explicar as razões que servem para provar que os verdadeiros princípios, pelos quais se pode alcançar o mais alto grau de sajeza, que consiste no soberano bem da vida humana, são aqueles que expus neste livro. Para tanto, só duas coisas são necessárias: a primeira é que os princípios sejam muito claros, e a segunda é que se possam deduzir deles todas as outras coisas, porque, na verdade, apenas existem

³⁷ O sublinhado é nosso.

³⁸ E esse mundo, porque é *res extensa*, isto é, porque é extensão, com comprimento, largura e altura, figura e movimento, é pois matematizável, quantificável, mensurável, objectivável. A matemática é, pois, a linguagem da Física; e a Física torna-se matemática, porque “O Livro da Natureza está escrito em caracteres matemáticos” como afirmara Galileu. Está fundamentada não só a Física, como a Mecânica, a Medicina e toda a ciência moderna.

³⁹ Cf. *Meditações* (1976) - 5ª Meditação: “*Da essência das coisas materiais e, de novo, de Deus: que existe*”, pp. 181-195.

estas duas condições requeridas por esses princípios. Ora posso facilmente provar que são muito claros. Em primeiro lugar pela forma como os encontrei, rejeitando todas as coisas em que podia reconhecer a mínima oportunidade para formular uma dúvida. (...) Deste modo, considerando que aquele que pretende duvidar de tudo, não pode, no entanto, duvidar de que existe, enquanto duvide, e que o que assim raciocine, não podendo duvidar de si próprio, duvidando todavia de tudo o resto, não é aquilo a que chamamos um corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento, considerarei o ser, ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio do qual deduzi muito claramente os seguintes: que há um Deus, que é autor de tudo o que existe no mundo, e que, sendo fonte de verdade, não criou o nosso entendimento de tal maneira que este se possa enganar no juízo que faz das coisas e de que tem uma percepção muito clara e muito precisa. São estes os princípios de que me sirvo no que respeita às coisas imateriais ou metafísicas, dos quais deduzo, muito claramente, os princípios das coisas corporais ou físicas: que há corpos extensos em comprimento, largura e altura, que têm diversas formas e se movem de diversas maneiras. Eis aqui, em suma, os princípios donde deduzo a verdade das outras coisas.” (Descartes, 1978, 37-38).

7 – Em jeito de Balanço Final

7.1. – A Revolução Cartesiana: Descartes Fundador da Filosofia Moderna⁴⁰

Com Descartes inaugura-se uma nova era na filosofia, a era do racionalismo moderno⁴¹. A razão, só a razão, nada mais que a razão, como única capacidade humana em que podemos confiar. Uma confiança inabalável na razão, no entendimento, no intelecto, pois só com a luz natural, como lhe chama Descartes, podemos enfrentar os problemas e resolvê-los. Contrapondo-se ao princípio escolástico da autoridade, a única autoridade é, pois, para Descartes a razão, a sua razão, e não nada que se nos imponha do exterior. Dito nas suas próprias palavras, “usar em tudo da minha razão” (Descartes, 1968, 26). Face à escolástica medieval, liberta-se a razão do jugo da fé, da autoridade da verdade revelada, da autoridade da Bíblia e da verdade religiosa, da autoridade dos Doutores da Igreja (*Doctores Ecclesiae*), de toda e qualquer autoridade exterior.

⁴⁰ Com efeito, perguntar em que consiste a ‘revolução cartesiana’ equivale a perguntar por que razão Descartes é considerado o fundador da filosofia moderna ou, o que vai dar no mesmo, por que é ele considerado o primeiro filósofo moderno.

⁴¹ É claro que com isto não queremos dizer que antes da época moderna não tivesse havido racionalismo. O nascimento da filosofia é o nascimento do “logos”, da “razão” e toda a filosofia é, nesse sentido, racionalista. O que é específico do racionalismo moderno é esta crença de que só podemos contar com a razão para nos guiar quer no conhecimento, quer na vida, como bem ilustra o excerto do poema de Fernando Pessoa que inserimos no início deste trabalho. Assim, o racionalismo moderno distingue-se, por exemplo, do racionalismo grego pela valorização suprema ou mesmo pela sobrevalorização da razão, enquanto única capacidade em que podemos confiar com certeza.

Autonomia da razão, luz natural “sem a luz da fé” (Descartes, 1978, 32), a qual tem de procurar a verdade por si própria, porque a verdade já não é dada ou revelada, mas tem de ser procurada e procurada exclusivamente com as próprias forças e poderes da razão. Apenas pelo uso da razão, ou melhor pelo bom uso da razão – entenda-se da minha razão, da razão de cada um – se poderá chegar ao conhecimento verdadeiro. Assim, só a luz natural é capaz de estabelecer conhecimento verdadeiro e universal – racionalismo gnoseológico ou epistemológico. E se queremos bem agir, é também à razão que devem estar subordinadas a emoção e a vontade – racionalismo psicológico. Assim se institui uma supremacia da razão sobre qualquer outra capacidade do homem e assim a razão se institui em valor supremo. Enfim, é o reconhecimento da razão como a faculdade do conhecimento das coisas e como a faculdade do domínio de si. Como diz Descartes “a razão é um instrumento universal que pode servir em todas as circunstâncias” (Descartes, 1968, 68).

Duvidando e metodicamente conduzindo por ordem o pensamento, impõe-se a primeira verdade do sistema cartesiano: o *cogito*. O *cogito* não se limita a ser a primeira verdade do sistema, é também a verdade de onde se extraem todas as outras verdades e, assim sendo, expressa simultaneamente essa convicção inabalável na razão como fonte e critério de todo o conhecimento verdadeiro e, conseqüentemente, de toda a ciência, afirmando-se deste modo e inequivocamente o poder absoluto da razão. Eis porque Descartes é considerado o fundador do racionalismo moderno ou, se se preferir, o primeiro filósofo moderno. E eis porque se fala de revolução cartesiana: “Revolução intelectual, ou melhor, revolução *espiritual* que subtende e que suporta a revolução científica e que, com um radicalismo e uma audácia inauditos, proclama o valor, a força, a autocracia absoluta da razão” (Koyré, 1980, 46).

Por outro lado, Descartes inaugura uma nova atitude filosófica. E que estranha atitude esta! Estranha porque incomum, porque inabitual. Uma atitude de idealismo que colide com a habitual atitude natural e espontânea com que todos olhamos a realidade e o conhecimento que temos dessa mesma realidade. A posição que naturalmente adotamos perante a realidade e o conhecimento é uma atitude a que chamamos realista. Consiste ela em partir do princípio que a realidade existe, existe o mundo e existem as coisas que vemos e tocamos no mundo. Expressamos assim a nossa crença de que, naturalmente, o mundo e tudo quanto ele contém existe. Em suma, existe a realidade. Esta posição é uma posição de realismo metafísico. Mas também natural e espontaneamente partimos do princípio de que não só a realidade exterior existe, como também de que a conhecemos e de que a conhecemos tal como ela é, e por isso o nosso conhecimento é verdadeiro – posição de realismo gnoseológico. Parte-se pois do pressuposto de que a realidade é inteligível, não é um caos, pelo contrário, tem uma ordem e essa ordem é racional, tem uma razão de ser, pelo que essa ordem, sendo a

mesma da razão, é acessível à razão cognoscente. Para o realismo, o nosso conhecimento reflete a realidade tal qual é, é cópia ou fotocópia da realidade, e é verdadeiro porque há uma perfeita adequação entre a coisa e o pensamento. Este critério de verdade foi plasmado pela filosofia medieval na proposição “*Adequatio rei ad intellectus*”.

De facto, na atitude natural, realista, estamos naturalmente abertos ao mundo e naturalmente virados para o mundo. Por isso, como diz Alexandre Koyré (1980, 27), “a filosofia tenta sempre dar-nos uma resposta à dupla questão: ‘o que é que é’ e ‘que sou eu’, eu que me ponho esta pergunta. Nas épocas felizes, clássicas, ela começa por aquilo que é, pelo Mundo, o Cosmos, e é a partir do Cosmos que tenta responder à pergunta ‘que sou eu?’ procurando o local, o lugar que o homem ocupa na grande cadeia do ser, na ordem hierárquica do real. Mas nas épocas ‘críticas’, épocas de crise, em que o Ser, o Mundo, o Cosmos se torna incerto, se desagrega e estilhaça, a filosofia volta-se para o homem. Começa então pelo ‘que sou eu?’, interroga aquele que põe as questões.” Ora, como já vimos, esta é uma época de crise. Por isso, continua Koyré, começa Descartes não pelo mundo, mas precisamente pelo “eu”, “abandonando o mundo exterior (objeto incerto da opinião incerta), tenta dobrar-se sobre si próprio e encontrar em si o fundamento da certeza, os princípios firmes do juízo. Do juízo, ou seja, do *discernimento do verdadeiro e do falso*”.

Ora o idealismo como atitude é essa atitude não natural e, neste sentido, artificial, não espontânea mas voluntária, “introvertida” ou “reflexiva” como diz Morente (1980, 168-169), que suspende e corta a nossa relação umbilical com o mundo e se volta para o “eu”. Ora, esta nova atitude, que se veio a chamar de idealismo, é também ela inaugurada por Descartes. Tudo é duvidoso, diz o nosso autor. De facto, tudo o que considerámos verdadeiro até agora se revelou falso, os sentidos enganam e não se pode mais confiar neles, como confiava o realismo. Logo, manifestamente, a verdade não pode ser definida como “*Adequatio rei ad intellectus*”. E quanto ao mundo, será que o mundo existe ou é um sonho e uma ficção nossa? Suspensão da crença natural na verdade do conhecimento e na existência do mundo. Que me resta, se não sei com certeza se o mundo existe e se não sei o que é verdadeiro e o que é falso nem como distingui-los? Mas a dúvida permite-me perceber que eu existo porque penso! *Sum res cogitans*. Eu e os meus pensamentos, *cogito cogitatum*, é esta a certeza e o ponto de partida. E a forma como esta primeira certeza se me apresenta, permite-me ainda ficar na posse de um novo critério de verdade com o qual se distingue o verdadeiro do falso. Assim, se consuma o abandono de uma atitude realista e a conversão a uma nova atitude, a atitude idealista. Mais uma vez socorremo-nos de Koyré (1980, 11) quando afirma “Descartes: uma das mais profundas revoluções intelectuais, e mesmo espirituais, que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si próprio”

ou ainda quando refere (1980, 15) “mas qual é essa *clareza* que devemos procurar? Qual é essa *ordem* que devemos seguir? Quais são essas *coisas simples e fáceis* pelas quais devemos começar?

É na resposta a estas perguntas que consiste a reforma cartesiana. E essa resposta [é uma] verdadeira revolução (...).”

Com efeito, se levarmos às últimas consequências a posição racionalista de Descartes – coisa que Descartes não fez – facilmente compreendemos que a sua posição racionalista inevitavelmente conduzirá ao idealismo. Partindo do *cogito* e do *cogitatum* o mundo torna-se problemático. A existência e realidade do mundo exterior, que existe em si mesmo e independentemente do sujeito, torna-se um problema para o idealismo. No realismo a realidade é dada. No idealismo a realidade tem de ser retirada do “eu” ou do pensamento e, portanto, só há duas alternativas: ou demonstrar e provar a existência da realidade fora de mim e independente de mim, deduzindo-a do *cogitatum* – esta precisamente a via que Descartes seguirá e o que fará – ou então a realidade será uma construção do sujeito pensante, tornando-se e reduzindo-se a uma representação do sujeito, que será a via seguida pelo idealismo posterior a Descartes. Assim, no idealismo, cujo ponto de partida é o *cogito*, tudo gira à volta do sujeito pensante, o “eu” como pensamento, ou o **ser** do pensamento, é o novo ser que o idealismo descobre – idealismo metafísico – e como do mundo só conheço o modo como ele se apresenta ao sujeito, então o conhecimento é representação do sujeito. Do conhecimento como representação ao mundo como representação do sujeito vai um passo, bastando para isso retirar todas as consequências da posição cartesiana. “*Esse est percipi*” – ser é ser percebido – por um sujeito, dirá Berkeley. Se o mundo existe em si mesmo como realidade, não sei, dirá Kant, porque só conheço o mundo do ponto de vista do sujeito, ou só conheço o mundo como ele é para mim. O acento tónico mudou de lugar, deixou de recair sobre o objeto, como no realismo, e passa a incidir sobre o sujeito ou sobre o ato de pensamento pelo qual captamos o objeto. A metafísica passa a estar na dependência da teoria do conhecimento e a resposta à questão metafísica passa a estar na dependência da resposta epistemológica que necessariamente a antecede⁴². Com Hegel, definitivamente, o racionalismo transmuta-se em idealismo e atinge o seu

⁴² É precisamente o que Kant vai fazer, adotando uma nova perspectiva, a que se chamou revolução copernicana. “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; (...). Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento (...). Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo” e em vez de nos guiarmos “pela natureza dos objetos” deixemo-nos guiar “pela natureza da nossa faculdade” de conhecer. Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, com Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, 19-20.

apogeu, tornando-se num idealismo absoluto, bem expresso na frase “Tudo o que é racional é real, tudo o que é real é racional”⁴³.

7.2 – A Filosofia como Sistema ou a ordem das razões

Várias vezes ao longo deste texto falámos de sistema, referindo-nos à filosofia de Descartes como um “sistema” ou ao sistema filosófico cartesiano. Ora este carácter de querer construir uma filosofia como sistema é típico da época moderna. E também ele inaugurado por Descartes. A partir de Descartes é bem visível que toda a filosofia se apresenta como sistemática ou com carácter de sistematicidade, numa palavra, como um sistema. Por isso esta é a época da história da filosofia conhecida como a época da construção dos grandes sistemas filosóficos.⁴⁴

Um sistema é um conjunto ordenado e articulado de elementos ou princípios, organicamente relacionados entre si e harmonicamente conjugados uns com os outros, que, pela sua combinação, ordenação e coerência, formam um corpo explicativo da realidade.

Sistema é, pois, antes de mais ordem: a ordem das razões. E para Descartes o mais importante é “atender ao encadeado das (...) razões” (Descartes, 1978, 39), pois só esse encadeado das razões ou ordem das razões dá coerência, coesão, robustez, força, e solidez ao sistema, tornando-o tão resistente que, no limite e idealmente, o sistema é uma fortaleza inexpugnável, já que essas “cadeias de razões” (Descartes, 1968, 23), sendo tão seguras e sólidas, no limite, são inquebráveis. Por isso, não é por acaso que Descartes apresenta os seus princípios pela ordem em que os apresenta: primeiro o *cogito*, depois Deus e por último o mundo. Da dúvida não poderia retirar outra verdade que não o *cogito*, porque só a dúvida funda e fundamenta o *cogito*; do *cogito* não pode passar para a extensão do mundo sem antes passar necessariamente por Deus; se o fizesse, como garantiria que o mundo não era um sonho, tal como lhe tinha ocorrido pensar? Assim, Deus é necessariamente a segunda verdade do sistema, porque só ele, como sumamente bom, verdadeiro, perfeito, me pode garantir a existência do mundo. A dúvida funda e fundamenta o *cogito*, a partir do *cogito* deduz-se Deus e, finalmente, Deus fundamenta e garante a existência do mundo. A ordem é esta e não podia ser outra, sob pena de lhe faltar encadeamento consistente, maciço, durável, firme, numa palavra, de lhe faltar estabilidade, sem a qual facilmente sucumbiria ao mais pequeno sopro e se desmoronaria⁴⁵. A ordem das razões é, pois, uma ordem necessária e é por a

⁴³ Hegel, Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. Orlando Vitorino, S. Paulo, Martins Fontes, 1997, XXXVI.

⁴⁴ De facto, todos os grandes pensadores desta época constroem sistemas filosóficos, como é o caso de Kant ou de Hegel. Este último, o mais paradigmático de todos, apresenta a sua filosofia como um sistema fechado, porque sistema total e absoluto da totalidade do real.

⁴⁵ Dada a preocupação de consistência interna do sistema, de facto a ordem tem de ser esta e não pode ser outra. É de facto uma ordem necessária. Uma vez que a dúvida é o método, não há

ordem ser esta e não outra qualquer, que o sistema se mantém firme e de pé. Para tanto, apenas é necessário “conduzir por ordem os seus pensamentos” (Descartes, 1968, 18). O sistema é pois uma construção em que cada pedra é alicerçada na anterior e em que cada pedra, por sua vez, sustenta a seguinte, isto é, o sistema só pode ser metodicamente construído. Por isso, como diz Revel, “com quase unanimidade Descartes é considerado um modelo de rigor intelectual” e de coerência lógica (Revel, 1972, 121). Por isso também, como afirma Alquié, das “três exposições que Descartes forneceu da sua metafísica, a do *Discurso*, a das *Meditações* e a dos *Princípios*, em cada uma delas dessas exposições, a ordem dos temas metafísicos (a dúvida, o *cogito*, Deus) é sensivelmente a mesma. Porque a metafísica cartesiana não é feita de afirmações que possam apresentar-se segundo um plano qualquer: ela é constituída por uma sequência de momentos intelectuais que se exigem uns aos outros, cada um dos quais supõe o que o antecede e gera o que se lhe segue.” (Alquié, 1980, 62). Ou ainda, como noutro passo o repete o mesmo Alquié, querendo vincar bem esta ideia de sistematicidade e de rigor intelectual: “manifesta-se também na ordem, sempre retomada dos momentos da metafísica de Descartes: dúvida, *cogito*, existência de Deus. Esta ordem necessária (...)” (Alquié, 1980, 92).

Mas, para Descartes, se o sistema deve ser seguro e firme, deve também ter um alto poder explicativo, de tal modo que dos poucos princípios, fortemente encadeados uns nos outros, que o constituem, se possa deduzir e, portanto, explicar e conhecer a totalidade do que pode ser conhecido pela razão. Deduzir e fundamentar a partir desses primeiros princípios todo o conhecimento é o ideal do racionalismo e, através dele, de toda a época moderna. O ideal de conhecimento da modernidade é pois que todo o conhecimento chegue a estruturar-se do mesmo modo que o conhecimento da matemática, da geometria, da álgebra ou da aritmética.

Esta concepção de sistema, como conjunto harmonicamente encadeado de todo o conhecimento a partir de princípios, está bem presente na mente cartesiana, como está também bem presente na mente cartesiana que toda a filosofia se deve e tem de apresentar como sistema. Se analisarmos a sua concepção de filosofia – apesar de, no final, tal concepção não se afastar significativamente da concepção tradicional de filosofia – é bem patente que a filosofia é um sistema. Nos *Princípios da Filosofia*, na *Carta ao*

dúvida que a primeira verdade não pode ser outra senão a de que se duvido penso e porque penso sei que existo como pensamento. É imperioso a partir daqui destruir a hipótese do génio maligno, dado que, sem isso, não se pode avançar nem mais um milímetro na construção do sistema. Sem isso não há sequer mais verdades. Daí que a segunda verdade tem de ser forçosamente Deus que, porque perfeito, é verdadeiro. E para chegar a Deus não há outro caminho rigoroso a não ser deduzindo-o a partir do *cogito* e estabelecer a sua existência a partir da análise daquilo que o *cogito* pensa, das ideias ou pensamentos do *cogito*. Por último, a extensão, porque sendo Deus verdadeiro, então e só então sei que o mundo existe. E a ciência está fundada porque “a ciência só será ciência verdadeira se for ciência do real.” (Alquié, 1980, 29).

Tradutor deste Livro para que Sirva de Prefácio, Descartes expõe de forma muito clara esta ideia da filosofia como sistema. Vale a pena reproduzir o excerto, apesar de algo longo:

“Primeiramente, desejaria explicar em que consiste a filosofia, Assim, começando pelos sentidos mais vulgares, esta palavra ‘filosofia’ significa o tudo da sajeza e por sajeza não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um *perfeito conhecimento de todas as coisas que ao homem é dado saber*⁴⁶, tanto em relação à conduta da sua vida, como no que concerne à conservação da saúde e invenção das artes⁴⁷. E para que este conhecimento assim possa ser, torna-se necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que, para conseguir adquiri-lo, e a isto se chama exatamente filosofar, cumpre começar pela pesquisa dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios. Estes devem obedecer a duas condições: uma é que se tornem tão claros e evidentes que ao espírito humano não seja [possível] duvidar da sua verdade (...); a outra é que seja deles que dependa o conhecimento das outras coisas, de maneira que possam ser conhecidos sem elas, mas não reciprocamente [elas sem eles]. Depois disto é indispensável [esforçar-se por]⁴⁸ deduzir desses princípios o conhecimento das coisas que deles dependem, de tal modo que não haja nada no encadeamento das deduções realizadas que não seja perfeitamente manifesto. (...)

Seguidamente eu faria notar a utilidade desta filosofia e mostraria, tendo em conta que se estende *a tudo quanto o espírito consegue saber*⁴⁹, que se deve crer ser ela apenas que nos distingue dos selvagens e bárbaros, e que é cada nação tanto mais civilizada e polida quanto melhor aí os homens filosofam, e assim que o maior bem de um Estado é possuir verdadeiros filósofos. E além disso que, para cada homem em

⁴⁶ O sublinhado é nosso.

⁴⁷ A filosofia é, para Descartes, o mesmo que era para os gregos. O conceito cartesiano de filosofia é pois, neste sentido, perfeitamente tradicional: a filosofia é sabedoria ou sajeza. E “sabedoria” comporta para Descartes todas as antigas implicações e conotações do termo grego: simultaneamente ciência, arte de viver, moral e técnica (“as artes”). Descartes identifica a filosofia a uma sabedoria universal, ou seja, o objeto da filosofia é a totalidade do conhecimento e da ação (“a prudência nos negócios”). A filosofia é pois ainda para ele a ciência das ciências: ciência teórica suprema, porque “das primeiras causas ou primeiros princípios” e por isso fundamento das outras ciências, como a definiu Aristóteles, ciência universal (de todas as coisas). Filosofar é portanto elaborar um sistema completo da realidade (*theoria* e *praxis*) e um sistema que se idealiza como total, perfeito, definitivo, fixado de uma vez e para sempre, universal, eterno e imutável, “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber”.

Mas esses princípios não podem ser quaisquer uns. Antes de mais, têm de ser princípios novos, pois os antigos ruíram. E têm de ser princípios verdadeiros, ou seja, de validade universal. Por isso têm de ser “tão claros e evidentes” que ninguém “possa duvidar da sua verdade”. Depois o conhecimento de todas as coisas tem de poder deduzir-se desses primeiros princípios, “de tal modo que não haja nada no encadeamento das deduções realizadas que não seja perfeitamente manifesto”. Tudo isto, com as forças, possibilidades e poderes da razão.

⁴⁸ Este acrescento ou modificação á tradução portuguesa, que consta entre parêntesis retos, visa tão só uma maior fidelidade ao texto original da tradução francesa, cuja tradução literal se impõe, a nosso ver, como mais clara e mais incisiva.

⁴⁹ O sublinhado é nosso.

particular, não é útil tão somente conviver com os que se aplicam a tal estudo, mas é incomparavelmente melhor aplicar-se-lhe o próprio, Assim é que, sem dúvida, vale muito mais servir-nos dos nossos olhos para nos conduzirmos (...) do que mantê-los fechados e, deste modo, seguir a alheia conduta. (...) Ora, viver sem filosofar equivale, verdadeiramente, a ter os olhos fechados, sem nunca procurar abri-los (...); e enfim que este estudo é mais necessário para regradar os costumes e conduzir-nos na vida do que o uso dos olhos para nos guiar os passos. (...) Ora este soberano bem, considerado pela razão natural, sem a luz da fé, não é outra coisa senão o conhecimento da verdade através das suas primeiras causas, isto é, a sajeza, de que a filosofia é o estudo. (...) Consiste em procurar as primeiras causas e os verdadeiros princípios donde se podem deduzir as razões de tudo quanto se é capaz de saber; e são particularmente aqueles que trabalharem nisso que se chamam filósofos.” (Descartes, 1978, 29- 33).

7.3 – A Atualidade de Descartes: Uma Breve Abordagem

Sobre a atualidade de Descartes e do cartesianismo muito mais haveria a dizer. Contudo, não é oportuno alongar mais este trabalho, que já de si vai demasiado longo... Por isso, limitar-nos-emos a referir apenas alguns aspetos dessa atualidade, aqueles que, no presente contexto, nos pareceram os mais relevantes e os mais fáceis de compreender. Assim, e em breves e largas pinceladas:

A influência de Descartes e do seu pensamento é enorme na filosofia moderna posterior, seja naqueles que mais diretamente o seguem, seja naqueles que contra ele se levantam. Entre os primeiros, encontramos, como seus mais ilustres representantes, Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715) e Leibniz (1646-1716), continuadores do racionalismo cartesiano. Entre os segundos, contra Descartes e em defesa do empirismo, Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776) são os nomes mais notáveis.

Em pleno século XVIII, século da Razão – das Luzes, do Iluminismo, do Esclarecimento ou *Aufklärung* – o racionalismo, levado ao extremo, transmuta-se em idealismo e Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel (1770-1831) são os seus mais nobres representantes.

Assim, se, como Cordon & Martinez (1980, 349), considerarmos que a filosofia contemporânea se inicia na segunda metade do XIX e que, nas suas linhas mais fundamentais e características, ela não pode ser entendida senão em relação a Hegel, já que “com efeito, a filosofia contemporânea constitui em grande medida uma reação contra o sistema hegeliano, mas ao mesmo tempo retoma muitas das suas análises e do seu modo de colocar e de olhar os problemas”⁵⁰ (Cordon & Martinez, 1980, 349),

⁵⁰ A tradução é nossa.

torna-se patente que toda a filosofia, da modernidade até à atualidade, é credora de Descartes.

Por outro lado, se é verdade que o pensamento filosófico contemporâneo se define face à modernidade, enquanto se apresenta essencialmente como uma tentativa de encontrar respostas para a crise aberta pelo projeto filosófico da modernidade, e que um dos aspetos centrais dessa crise se situa precisamente na crise da subjetividade e no questionamento das chamadas filosofias do sujeito – daí a expressão, muito utilizada por alguns, de filosofia pós-moderna – então é bem claro, como bem salienta Koyré, que “talvez não haja hoje pensamento filosófico mais *atual* que o de Descartes” (Koyré, 1980, 9). E, especificando essa atualidade de Descartes, mais declara: “Desde há três séculos que todos somos, direta ou indiretamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, dado que, desde há três séculos justamente, todo o pensamento europeu, todo o pensamento filosófico, pelo menos, se orienta e se determina em relação a Descartes” (Koyré, 1980, 10), porque, quer seja contra, quer seja a favor, é sempre perante Descartes que a filosofia posterior se posiciona. Sejam por ou contra é sempre face a Descartes que nos situamos. E, no extremo, mesmo quando, para além da crítica, nos posicionamos contra e queremos negar Descartes e o cartesianismo, mesmo quando pretendemos ultrapassá-lo fazendo aparecer outras dimensões do humano, permanecemos tributários e herdeiros disso *contra que nos rebelamos ou para lá do que queremos e pretendemos ir*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Nicola (1982). *História da Filosofia*. Vol. 6. (3ª ed.). Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença.
- Alquié, Ferdinand (1980). *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença e Livraria Martins fontes no Brasil. (Col. Biblioteca de Textos Universitários).
- Alquié, Ferdinand (2005). *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*. s. 1. Éditions La Table Ronde. (Col. La Petite Vermillon, 227).
- André, J. M. (1991). Razão e Metamorfose. In: *Caderno de Filosofias. Filosofia/Ciências: Interseções*. 3/4. Coimbra: A.P. F.
- André, J. M. (1987). *Renascimento e Modernidade – do poder da magia à magia do poder*. Coimbra: Minerva, 17-52. Col. Maiêutica, n.º 1.
- Aristóteles (1951). *Metafísica*. Coimbra: Atlântida.
- Cordon, Juan Manuel & Martinez, Tomas Calvo (1980). *História de la Filosofia*. Madrid: Anaya. Col Manuales de Orientacion universitaria,
- Cottingham (1989). *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70. (Col. O Saber da Filosofia).
- Beyssade, M. (s.d.). *Descartes*. Lisboa: Edições 70. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia).
- Descartes, R. (1968). *Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma*. (5ª edição). Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Descartes, R. (1976). *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina. (Trata-se de tradução portuguesa da obra Méditations Métaphysiques). Descartes, R. (1970). *Méditations Métaphysiques*. (4ª edição). Paris: P.U.F. (Col. S.U.P.). Edição bilingue em francês e em latim.

- Descartes, R. (1978). *Princípios da Filosofia*. (3ª edição). Lisboa: Guimarães Editores.
- Descartes, R. (1966). *Règles pour la Direction de l' Esprit*. (4ª edição). Paris: Vrin.
- Gueroult, Martial (1968). *Descartes selon L'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier-Montaigne. 2 vol. (Col. Analyse et Raisons).
- Hottois, Gilbert ((2003). *História da Filosofia. Da Renascença à Pós-Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Husserl, E. (1952). *A Filosofia como Ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida.
- Kant (1985). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant (2009). *Lógica*. Trad. De Artur Morão. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- Khun, Thomas (1970). *The structure of scientific revolutions*. (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Koyré, A. (1980). *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Editorial Presença. (Col. B.U.P.).
- Koyré, A. (1984). *Del Universo Cerrado al Universo Infinito*. (4ª Ed.). Madrid: Siglo XXI de España Editores. Tradução portuguesa: Koyré, A. (1961). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Lisboa: Gradiva.
- Morente, M. G. (1980). *Fundamentos de Filosofia I. Lições Preliminares*. (8ª edição). S. Paulo: Editora Mestre Jou.
- Pico della Mirandola, Giovanni (2001). *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Edição Bilingue. Lisboa: Edições 70.
- Revel, Jean-François (1972). *História da Filosofia Ocidental. A Filosofia no Tempo da Ciência, vol. II*. Lisboa: Moraes Editores. (Col. Manuais Universitários).
- Rodis-Lewis, G. (1970). *Descartes et le rationalisme*. (2ª edição). Paris: P.U.F. (Col. Que sais-je?).
- Santos, Boaventura de Sousa (1990). *Um Discurso sobre as Ciências*. (4ª ed.). Porto: Afrontamento.
- Severino (s.d.). *A Filosofia Moderna*. Lisboa: Edições 70. (Col. O Saber da Filosofia).

Nota: Optámos por apresentar uma lista mais alargada de referências bibliográficas, para além daquelas para que o texto remete, no sentido de proporcionar ao leitor que se interesse por estas temáticas um leque mais diversificado de escolha.

Recebido: 2 de maio de 2012.

Aceite: 25 de agosto de 2013.